Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aufgabe des Klerus in Deutschland in der Zeitwende des 19. Jahrhunderts von einem katholischen Priester. 2te Aufl. gr. 8. geh. 30 kr. od. 8 gr.

„Nicht nur sollte jeder Geistliche dieses Schriftchen ein Mal flüchtig durchlesen, sondern Tag und Nacht sollte er's in seiner Nähe haben, und so oft lesen und so lange darüber meditiren und studiren, bis er's seinem Kopfe, Herzen und Nieren eigen gemacht hat." (N. Sion.)

Brunner, Dr. S., Homilienbuch für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 2 Bde. gr. 8. Velinp. geh. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 20 gr.

Das kathol. Blatt aus Mähren sagt über das Homilienbuch: „Wieder einmal ein Goldkorn im Predigt-Literatur-Sande, ein reicher Schatz, aus dem der Priester auf der Kanzel für Stadt und Land Gediegenes zu Tage fördern kann. Wir begegnen in dem Herrn Verfasser einem Manne rühmlichst bekannten Namens, der mit derselben Schärfe und Gewandtheit des Geistes, mit der er das Schwert kirchlicher Polemik anderwärts zu handhaben versteht, auch hier auf homiletischem Gebiete das zweischneidige Schwert des lebendigen Gottes-Wortes führt. Mit seltenem psychologischen und historischen Blicke hat der Hr. Verfasser im vorliegenden Buche die geistige Noth unserer Tage erkannt, und die in unsern Zeiten um so schwieriger gewordene Aufgabe eines katholischen Homileten mit einem reichen Fonde formellen und materiellen Wissens und mit glücklicher, populärer Begabung gelöst."

Dallas, Edou. N. G., über den Orden der Jesuiten. Aus dem Englischen frei übersetzt und mit vielen Noten und historischen Erläuterungen bereichert von Fr. v. Kerz. Neu herausgeg., verbessert u. mit vielen Anmerkungen vermehrt von einem kathol. Geistlichen der Diözese Regensburg. gr. 8. geh. 2 fl. 24 kr. od. 1½ Thlr.

Geiger, F., Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. 1r Bd. Einleitung und allgemeine Moraltheologie. 2r Bd. (in 2 Abtheil.) Specielle Moraltheologie. gr. 8. geh. 6 fl. 36 kr. od. 4 Thlr.

Gaume, J., Geschichte der häuslichen Gesellschaft bei allen alten und neuern Völkern, oder Einfluß des Christenthums auf die Familie. Aus dem Französ. 3 Bde. (1r Bd. Auch u. d. Titel: Wohin gehen wir? Ein Blick auf die Bestrebungen der gegenwärtigen Zeit. Einleitung zur Geschichte der häuslichen Gesellschaft.) gr. 8. geh. 4 fl. 12 kr. od. 2 Thlr. 14 gr.

Der berühmte Kanzelredner, Domherr Förster in Breslau sagt in der Vorrede seiner fünf Zeitpredigten, betitelt: Die christliche Familie Folgendes: „Zu diesen Predigten hat die Geschichte der häuslichen Gesellschaft von J. Gaume, ein Werk, das in dem kathol. Deutschland viel zu wenig bekannt und beachtet ist, nicht nur die Anregung, sondern auch einen Theil des Stoffes gegeben. Viele Ausführungen des genannten Buches finden sich in diesen Vorträgen wieder und sind nur darum nicht besonders hervorgehoben, weil sie in der Form meist eine Aenderung erlitten. Der Unterzeichnete hat dessen um so weniger ein Hehl, als er sich kein Verdienst beimessen will, das ihm

Lehrbuch

der

Elemente der Philosophie.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser,

Spiritual des Priesterseminars in Breslau.

Zweite Abtheilung:

Metaphysik.

Regensburg.
Verlag von Georg Joseph Manz.
1852.

Lehrbuch

der

Metaphysik.

Aesthetik. — Reine Ideologie. — Allgemeine Grammatik. — Psychologie. — Theodicee.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser,

Spiritual des Priesterseminars in Breslau.

Regensburg.

Verlag von Georg Joseph Manz.

1852.

Inhalt der Metaphysik.

Inhalt.

Reine Ideologie.

Allgemeine Grammatik

oder

Philosophie der Sprache.

Inhalt.

Psychologie.

Inhalt.

Theodicee.

Metaphysik.

Vorwort.

Man erzählt, daß ein Herausgeber der Werke des Aristoteles, nicht wissend, welchen Titel er mehreren Abhandlungen, die weder zur Logik, noch zur Moral, noch zur Physik zu rechnen waren, geben sollte, dieselben Metaphysik, d. h. post physica überschrieben habe; daher habe man diesen Namen jener Wissenschaft gegeben, welche von immateriellen Objekten handelt oder von den materiellen lediglich unter einem allgemeinen Gesichtspunkt. Dieser Name, wenn auch ungenau in etymologischer Hinsicht, hat den Vortheil, durch den Gebrauch geheiligt zu sein und eine Anzahl von Traktaten zu bezeichnen, welche nicht getrennt werden können, weil sie mit einander in innigster Beziehung stehen und die man nothwendig mit einem allgemeinen Namen bezeichnen muß.

Ich begreife unter Metaphysik die Aesthetik, die reine Ideologie, die allgemeine Grammatik, die Psychologie und die Theodicee. Die allgemeine Grammatik kann von der Ideologie nicht getrennt werden; deßhalb habe ich sie hier eingeschoben. Wenn man ihr nicht das Recht eines unabhängigen Staates einräumen will, so wird man ihr doch das einer Provinz nicht versagen können, sei es auch einer abhängigen. Die kosmologischen Fragen finden sich in verschiedenen Traktaten zerstreut; so fordert es der Zusammenhang der Materien.

Die Ontologie habe ich in die Ideologie eingeschlossen; denn die ontologischen Fragen können nicht gebührend beantwortet werden, wenn man sich nicht in die Region der Ideen

erhebt; um sich zu überzeugen, daß nichts zur Ontologie Gehörige übergangen ist, genügt es, den Inhalt der Ideologie durchzusehen. In diesem Theile, wie in allen übrigen, handle ich von neuen Fragen, ohne die alten zu vergessen. Ich wende die analytische oder die synthetische Methode an, je nachdem es mir in den einzelnen Fällen zweckmäßiger erscheint; im Allgemeinen aber gebe ich der analytischen den Vorzug, obgleich ich dieselbe der Fassungskraft der Anfänger anpasse. Es ist nicht richtig, daß für die Lehre stets die synthetische Methode vorzuziehen sei, am wenigsten bei den methaphysischen Studien. Die Schwierigkeit besteht darin, die Analyse auf eine für junge Geister angemessene Weise anzuwenden. Ich habe es versucht; ich schmeichle mir jedoch darum nicht, es erreicht zu haben.

Ich vermeide die verworrene Sprache einiger moderner Philosophen, behalte aber diejenige bei, welche die Nothwendigkeit und der Gebrauch eingeführt hat. Ich habe darnach gestrebt, die Ideen mit möglichster Klarheit und Präcision auszudrücken und zu gleicher Zeit Sorge getragen, daß die Formen des Stiles und der Diktion solche seien, welche die Jünglinge beim Austritt aus der Schule auch im gewöhnlichen Gespräch anwenden können. Wozu nützt es, gute Dinge zu lernen, wenn man sie nicht auszudrücken weiß? Die Wissenschaft ist nicht für die kleinlichen Eitelkeiten des Schulkreises, sondern für das Wohl der Welt. Die Ethik oder Moralphilosophie und die Geschichte der Philosophie, welche das Werk vollenden sollen, werden eine vollständigere Idee des Planes, der Methode und der Lehren dieses Elementar-Lehrbuches geben. Mich vorläufig noch ausführlicher zu erklären, würde mich zu weit führen und dennoch ungenügend sein.

Aesthetik.

Aesthetik.

Vorbegriffe.

Ich verstehe unter Aesthetik die Wissenschaft, welche von der Sensibilität handelt.

Sie kann in die Ideologie nicht eingeschlossen werden, da, wie vorausgesetzt wird, die Sensationen und die Ideen verschiedene Objekte sind. Ich fange mit ihr die Metaphysik an, weil die Phänomene der Sensibilität die ersten sind, welche sich bei der Untersuchung der Funktionen des animalischen Lebens und der Entwicklung des Geistes darbieten.

Die Metaphysik muß beginnen mit dem Studium unserer Seele; nicht, weil diese der Ursprung der Dinge wäre, sondern weil sie der einzige Ausgangspunkt für uns ist. Es gibt höhere Regionen, wo das Observatorium noch besser stände; allein wir müssen uns mit dem begnügen, was uns gegeben ist. Um die Objekte wahrzunehmen und zu erkennen, gehen wir nicht aus uns selbst heraus. Wir nehmen sie wahr, insofern sie in unserem Inneren sich abspiegeln; die körperliche Welt gibt sich uns zu erkennen durch die Sensationen, die unkörperliche durch die Ideen; beides sind Phänomene der Seele und mit diesen müssen wir anfangen.

Die Unterscheidung zwischen dem, was bei diesen Phänomenen subjektiv und was objektiv ist, schließt den größeren

Theil der Philosophie in sich. In dem Subjektiven erkennen wir das Ich oder die Seele; in dem Objektiven das Nicht-Ich oder das, was nicht die Seele ist. Das Ich und das Nicht-Ich zusammengenommen schließt Alles ein, was existirt und existiren kann; denn es gibt keine Mitte zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, oder zwischen dem Ja und dem Nein. Diese Ausdrücke, obgleich etwas sonderbar, sind jetzt allgemein gebräuchlich; jede Zeit hat ihren Geschmack und die Philosophie unseres Jahrhunderts kehrt zu der Sitte zurück, technische Ausdrücke zu gebrauchen. Dies gewährt Präcision, bringt aber Dunkelheit und Unverständlichkeit mit sich. Dem sei wie ihm wolle; es ist nöthig von der Mode Kenntniß zu haben, auch wenn man ihr nicht folgen will.

Die Natur der Seele erkennen wir nicht unmittelbar und intuitiv, sondern durch Nachdenken; sie gibt sich uns nur zu erkennen durch die Phänomene, welche wir in unserem Inneren erfahren. Aus diesem Grunde muß, um zu dieser Kenntniß zu gelangen, der Ausgangspunkt die Beobachtung und Analyse der Phänomene sein. Diejenigen, welche sich zuerst darbieten, gehören dem sinnlichen Gebiete an, theils weil ihre Natur sie der Fassungskraft Aller zugänglich macht, theils, weil in ihnen die Fähigkeiten der Seele sich zu entwickeln anfangen, sobald wir anfangen zu leben; theils endlich, weil sie die nothwendigen Bedingungen für die Entwicklung der intelektuellen Aktivität sind.

Kapitel I.

Nothwendigkeit, Zweck und Bedingungen der äußeren Sensibilität.

1. Da der menschliche Geist mit einem Theile der organischen Materie vereinigt ist, welche als solche, den allge-

meinen Gesetzen der Körperwelt unterworfen, und als organische von den Bedingungen abhängig ist, welche zur Erhaltung und Entwicklung des Lebens erforderlich sind, so bedurfte der Mensch gewisser Mittel, um die Einwirkungen, welche seinen Organismus afficiren, wahrzunehmen und um sich in Verbindung mit den Körpern zu setzen, die ihn umgeben. Ohne dieses wäre es ihm unmöglich gewesen, für seine Bedürfnisse zu sorgen; die Funktionen des Lebens wären schlecht ausgeübt worden; die Individuen wie das ganze Geschlecht wäre zu Grunde gegangen. Diese Mittel sind die fünf Sinne, mit welchen der Mensch das Zuträgliche suchen und das Schädliche vermeiden kann, indem er seine Beziehungen zu den äußeren Wesen in der für die eigene Erhaltung und die des Geschlechtes entsprechenden Weise ordnet. Denken wir uns ein lebendes Wesen ohne Sinne: wenn es sich bewegt, wird es auf Gegenstände stoßen, die sich ihm in den Weg stellen; wird in Abgründe fallen, sich von den Körpern nicht entfernen, die sich gegen dasselbe richten und von ihnen zermalmt werden; es wird die zu seiner Erhaltung nothwendigen Nahrungsmittel nicht suchen können und vor Hunger sterben; wenn sich ihm zufällig irgend ein Nahrungsmittel darbietet, wird es ohne Unterschied das Heilsame und Giftige, das Verdauliche und Unverdauliche verschlucken; kurz sein schneller Untergang wird unvermeidlich sein. Daher kommt es, daß die Pflanzen an die Erde geheftet sind, welche für ihre Erhaltung und ihr Wachsthum, wie eine zärtliche Mutter für ihre schwachen und unmündigen Kinder, sorgt.

2. Außer dieser Nothwendigkeit aber, welche wir animalische nennen könnten, und welche dem Menschen mit den Thieren gemein ist, bedurfte unser Geist der Sinne auch noch zu einem wichtigeren Zweck, zur Entwicklung seiner geistigen und moralischen Fähigkeiten; denn, abgesehen vorläufig von den Beziehungen der Sensibilität zur Intelligenz, ist es gewiß, und darin stimmen alle Philosophen überein, daß die Funktion der Sinne eine unentbehrliche Bedingung für die

Entwicklung der höheren Fähigkeiten ist, mag man nun die Sensibilität als einen wahren Keim der Akte des intelektuellen Gebietes, oder als eine bloße Veranlassung betrachten, welcher man nicht den Charakter der Ursache geben will.

3. Hieraus folgt, daß die Sinne zu einem doppelten Zweck uns gegeben sind: 1) um für die Bedürfnisse des Körpers zu sorgen; und 2) um die höheren Fähigkeiten des Geistes zu entwickeln.

4. Sensation ist die Einwirkung (Affektion), welche wir erfahren in Folge eines organischen Eindruckes. Es ist nicht nöthig, daß der Eindruck unmittelbar von einer, von unserem Körper verschiedenen Ursache ausgehe; die bloße Alteration der Organe durch die Ausübung ihrer respektiven Funktionen kann uns wahre Sensationen verursachen, unabhängig von den Eindrücken, die uns von Außen kommen.

Die äußeren Sinne sind fünf: Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch und Gefühl.

5. Bei den Sensationen sind folgende Dinge zu beachten: 1) ein Körper oder irgend eine Sache, welche eines unserer Organe afficirt; 2) der äußere organische Apparat, welcher den Eindruck unmittelbar empfängt; 3) der Leiter, welcher ihn weiter mittheilt; 4) der innere organische Apparat, in welchem die Eindrücke empfangen werden (endigen); 5) die innere Affektion, welche wir Sensation, sinnliche Wahrnehmung nennen.

Um z. B. zu sehen, brauchen wir: einen gegenwärtigen erleuchteten Körper; das Auge, welches die leuchtenden Strahlen auffängt; den Gesichtsnerven, welcher den Eindruck dem Gehirne mittheilt, die Gehirnmasse selbst, und endlich jene Affektion, welche wir Sehen nennen.

6. Wenn eine dieser Bedingungen fehlt, so existirt die Sensation nicht. Die Erfahrung lehrt, daß, wenn auch die Organe vollkommen erhalten sind, das lebende Wesen aufhört einen sinnlichen Eindruck zu empfangen, wenn die Nerven durchschnitten oder unterbunden werden, welche die Verbindung

des äußeren Organes mit dem Gehirn herstellen, und daß es genügt, um jede Sensibilität zu zerstören, daß letzteres seine Funktionen nicht mehr erfülle. Man nehme z. B. die Gegenwart des leuchtenden Körpers weg, oder das Auge, oder den Gesichtsnerven, oder das Gehirn und das Sehen wird aufhören. Wenn im Gegentheil diese vier Ursachen als vorhanden angenommen werden, allein ohne die innere Affektion des Sehens, so werden wohl Bewegungen von festen und flüssigen Körpern, aber nicht die Sensation vorhanden sein. Wenn es möglich wäre, einen Mechanismus zu construiren, in dem genau dieselben Bewegungen, wie in einem lebenden Körper, hervorgebracht würden: die Maschine würde keinen Eindruck empfangen. Man nehme an, es seien chemische Mittel vorhanden, um in einem todten Körper für einige Augenblicke die Wärme, die Circulation des Blutes und alles Andere, was in ihm vorgeht, wenn er lebt, wieder hervorzurufen: die Wirkung wird rein mechanisch oder chemisch sein; es wird in dem Körper eine Art von Nachahmung des Lebens, aber nicht das Leben selbst stattfinden; wir hätten dann die galvanische Wirkung auf einer höheren Stufe, aber keine wahre Sensibilität.

7. Die Sensation selbst also unterscheidet sich wesentlich von den organischen Alterationen; diese sind für dieselbe nöthig, aber nicht sie selbst. Die organischen Alterationen sind rein materielle Thatsachen; die Sensation ist eine innere Thatsache des Bewußtseins oder der innersten Gegenwart für das Subjekt, welches sie erfährt. Man kann nie genug Sorge tragen, diese Dinge wohl auseinander zu halten.

Kapitel II.

Organ des Gesichtes.

8. Das Organ des Gesichtes ist das Auge, eine Art optischen Instrumentes, das im höchsten Grade delikat ist und

von der tiefen Weisheit Dessen Zeugniß gibt, der seinen Bau geleitet hat.

Das Auge ist eine Kugel von nicht vollkommen sphärischer Gestalt; denn es ist vorn und an den Seiten ein wenig abgeplattet. Seine Construktion ist folgende. Eine äußere Haut, sclerotica genannt, bedeckt seine ganze Oberfläche, mit Ausnahme der zwei Oeffnungen, welche es vorn und hinten hat. Sie ist von weißer Farbe, undurchsichtig, hart und von gehöriger Consistenz, um gleichsam das Gehäuse des Mechanismus zu sein. An der vorderen Oeffnung ist an ihrem äußeren Rande, gleichsam wie ein Uhrglas, eine andere Haut angeheftet, welche durchsichtig ist und Hornhaut genannt wird. Diese beiden Häute sind so vollkommen verbunden, daß man darüber gestritten hat, ob nicht die eine die Fortsetzung der anderen sei. Indem wir dergleichen Fragen den Anatomen und Physiologen überlassen, bemerken wir nur, daß sich die Hornhaut durch ihre Zartheit, ihre Durchsichtigkeit und auch durch ihre Struktur auszeichnet. Die hintere Oeffnung ist dazu bestimmt, den Gesichtsnerven durchzulassen, wie wir weiter unten sehen werden. An die Sklerotika sind die sechs Muskeln befestigt (vier grade und zwei schiefe), welche zur Bewegung des Auges dienen.

Die Sklerotika ist in ihrem inneren Theile mit einer schwärzlichen Haut bedeckt, welche coroides genannt wird und die Stelle eines schwarzen Vorhanges vertritt, um zu bewirken, daß das Auge eine wahre camera obscura sei. Die coroides bedeckt nicht zugleich die Hornhaut; denn sonst würde sie ihr die Durchsichtigkeit rauben und wir nicht sehen können, und ebenso läßt sie die hintere Oeffnung der Sklerotika frei, um den Durchgang des Sehnerven nicht zu hindern. Hinter der Hornhaut, ungefähr in der Entfernung einer Linie, befindet sich die Iris, eine kreisrunde Haut von verschiedener Farbe, in deren Mitte sich wieder eine Oeffnung, Pupille genannt, befindet. Diese ist nicht in dem wahren Mittelpunkte des Kreises; denn sie läßt etwas mehr Raum an der Seite

der Schläfen, als an der der Nase. Der hintere Theil der Iris ist mit einem schwärzlichen Firniß bedeckt, welcher das Traubenhäutchen (uvea) genannt wird. Die Iris hat die Eigenthümlichkeit, sich zusammenzuziehen und auszudehnen, je nach den Eindrücken des Lichtes, welches in umgekehrtem Verhältniß die Zusammenziehung oder Erweiterung der Pupille bewirkt, indem die Oeffnung enger wird, wenn die Haut sich erweitert, und weiter, wenn diese sich zusammenzieht.

Der Sehnerv, welcher durch die hintere Oeffnung der Sklerotika und Coroides dringt, breitet sich über die Oberfläche der letzteren aus und bildet eine dritte Haut, Netzhaut (retina) genannt, das Hauptorgan des Gesichtes.

Diese verschiedenen Häute lassen unter sich Zwischenräume, welche mit verschiedenen Flüssigkeiten angefüllt sind, die dazu dienen, daß das Organ seine Funktionen gut erfülle.

In dem Raume zwischen der Hornhaut und der Iris befindet sich eine wässrige, klare, durchsichtige Feuchtigkeit, welche die besondere Eigenschaft hat, nie zu gerinnen, weder durch Kälte noch durch Hitze, weder durch Anwendung von Alkohol noch von Säueren. Dieser Raum zwischen der Hornhaut und der Iris steht durch die Pupille mit einem anderen, von derselben Feuchtigkeit angefüllten, in Verbindung. Beide Räume heißen Kammern des Auges. Sie sind ungleich; die vordere ist größer.

Hinter der Capsel, welche die wässerige Feuchtigkeit enthält, liegt in der Richtung der Pupille die sogenannte Krystalllinse, aus concentrischen Lagen (Lamellen) bestehend, deren Consistenz in dem Verhältniß abnimmt, als sie sich vom Centrum entfernen, so daß die äußeren weicher, die inneren fester sind. Die Krystalllinse ist vollkommen linsenförmig, durchsichtig, elastisch und in eine zarte, gleichfalls durchsichtige Haut oder Capsel eingeschlossen. Die wässrige Flüssigkeit der hinteren Augenkammer verhütet die Berührung der Linse mit der inneren Fläche der Iris und der Traubenhaut.

Im Hintergrunde des Augapfels liegt, umgeben von der

Netzhaut, die nichts anderes als der ausgebreitete Sehnerv ist, der Glaskörper, umgeben von einer äußerst zarten, durchsichtigen Haut, die sich nach innen fortsetzt und eine Menge kleiner Fächer oder Zellen bildet, in welchen eine klebrige gallertartige Feuchtigkeit enthalten ist. Dieser Glaskörper nimmt drei Viertheile des inneren Auges ein; seine Figur ist die einer Kugel, jedoch mit einer flach vertieften Stelle, an welcher vorn die Krystalllinse liegt. In ihrer äußeren Convexität ist sie mit der Netzhaut bedeckt.

9. Die Augen befinden sich an einem erhabenen Orte des Körpers, um die Gegenstände desto besser entdecken zu können; und dieser Ort ist so zweckmäßig, daß, wenn wir sie an einem anderen Punkte uns denken, wir bemerken müßten, daß sie am unrechten Orte stehen und ihre Funktionen sehr schlecht erfüllen würden. Da ihre Empfindlichkeit so äußerst groß ist, war es nothwendig, daß sie mit höchster Sorgfalt beschützt würden. Daher befinden sie sich in Vertiefungen, die man Augenhöhlen nennt, umgeben von Wänden, welche sie schützen. Der hervorspringende Theil des Schädels dient ihnen gleichsam zum Dache; die Augenbrauen mildern, wenn sie sich runzeln, den Eindruck eines zu lebhaften Lichtes; halten den Schweiß ab, der ohne sie auf die Augen fallen und sie belästigen würde; die Augenlieder schließen sich, wie die Laden eines Fensters, wenn wir des Schlafes bedürfen und bewegen sich im Zustande des Wachens mit der größten Geschmeidigkeit, um die Einwirkung des Lichtes zu vermindern und gegen Objekte zu schützen, welche dem Organ schaden könnten. Mit wunderbarer Vorsicht ließ der Schöpfer der Natur an den Rändern der Augenlieder die Augenwimpern wachsen, damit sie die kleinen Spalten wohl bedeckten und ausfüllten, welche die geschlossenen Augenlieder noch offen lassen und durch ihre beständige Bewegung im Zustande des Wachens gewissermassen als Fächer dienten, um die Insekten zu verscheuchen und die übrigen kleinen Körper abzuhalten, welche in der Luft herumschweben.

10. Und als ob so außerordentliche Vorsichtsmaßregeln noch nicht genügten, ist der vordere Theil des Auges mit einer überaus feinen, durchsichtigen Haut bedeckt, welche Bindehaut genannt wird. Sie ist gleichsam ein gläsernes Fenster, welches das Organ vor dem Einfluß der Luft schützt, wenn seine Laden geöffnet sind.

11. Ein so zartes Organ, das, um den Eindruck des Lichtes zu empfangen, nicht mit starken und dicken Häuten geschützt werden konnte, war der Gefahr ausgesetzt, durch die Berührung mit der Luft auszutrocknen, indem es von ihr beständig gereizt wird. Diesem hat der Schöpfer der Natur dadurch vorgebeugt, daß er an den vorderen Theil der Kugel eine Drüse setzte, ein Organ, welches eine Feuchtigkeit absondert, welche es beständig benetzt. Diese Feuchtigkeit sind die Thränen und ihre Quantität wird noch vermehrt durch die wässrige Feuchtigkeit, welche aus der Bindehaut kommt. So befinden sich die Augen beständig in einem Zustande von Geschmeidigkeit, welche zu ihrer Erhaltung beiträgt und ihre Bewegungen erleichtert. Das Auge allein reicht hin, um die Existenz eines unendlich weisen Schöpfers zu beweisen.

12. Das Sehen findet in folgender Weise statt. Die Lichtstrahlen, welche von den Objekten ausgehen, dringen durch die Hornhaut und durch die wässrige Feuchtigkeit der ersten Augenkammer. Hier erleiden sie eine Brechung durch die größere Dichtigkeit des Mediums. Der Senkrechten durch die Brechung genähert, treten sie durch die Pupille in die zweite Augenkammer. Von dieser gelangen sie zur Krystalllinse, welche durch ihre größere Dichtigkeit und ihre linsenartige Form sie noch mehr zusammendrängt. Hierauf gehen sie durch die gläserne Feuchtigkeit und gelangen endlich auf die Netzhaut, auf der sich die Gegenstände verkehrt abspiegeln, d. h. das Untere stellt sich oben dar und was rechts ist, wird links und umgekehrt. Indem nun das Bild auf der Netzhaut sich darstellt und der Gesichtsnerv erregt wird, theilt sich der Eindruck

dem Gehirn mit und es entsteht die Sensation, die wir Sehen nennen.

13. Wenn das Licht, das die Netzhaut trifft, zu lebhaft ist, so erweitert sich die Iris und verengert sich die Pupille, und läßt weniger Lichtstrahlen durch; so geschieht es, daß sich die Pupille um so mehr erweitert, je größer die Dunkelheit ist, in der wir uns befinden. Daher kommt die unangenehme Empfindung, welche wir erfahren bei einem plötzlichen Uebergange aus einem dunklen in einen sehr erleuchteten Ort; denn da die Pupille erweitert ist, nimmt sie auf einmal zu viel Licht auf. Wenn wir im Gegentheil aus einer großen Helle plötzlich in einen dunkleren Ort treten, so sehen wir nicht gut; denn da die Pupille zusammengezogen ist, so kann sie die Lichtstrahlen nicht auffangen, von denen doch, je schwächer sie sind, eine um so größere Menge nöthig ist. Nach Verlauf von einiger Zeit versetzt sich die Pupille in den entsprechenden Zustand und das zum Sehen nothwendige Gleichgewicht wird hergestellt.

Kapitel III.

Organ des Gehöres.

14. Der Apparat des Gehöres besteht: aus dem äußeren Ohre oder der Mündung des Ohres, mit welcher der Gehörgang eine Art von Sprachrohr bildet; aus der Trommelhöhle, einer Vertiefung, die mit einer feinen, ausgespannten Haut, dem Trommelfell bedeckt ist, und endlich aus dem inneren Ohre, oder der Schnecke, die aus verschiedenen spiralförmig gewundenen Höhlen besteht, woselbst, mit einer wässrigen Feuchtigkeit benetzt, die zarten Fäden des Gehörnerven, des Organes der Sensation, sich befinden.

15. Die Schwingungen der Luft, welche der Zusammenstoß der Körper hervorbringt, werden aufgenommen von der Mündung des Ohres, treten dann in den Gehörgang, durch

dessen Krümmungen sie vermehrt werden, bis sie zu dem Trommelfell gelangen. Dieses ist ganz geeignet, die Schwingungen aufzufangen, theils wegen seiner Spannung, theils weil die Trommelhöhle voll von Luft ist, die stets erneuert wird durch einen Condukt, der mit dem Munde in Verbindung steht, und der die Röhre des Eustachius heißt. Vom Trommelfell endlich wird die Schwingung der Höhlung mitgetheilt, wo der Gehörnerv sich befindet, welcher mit dem Gehirn, dem Centrum aller Sensationen, in Verbindung steht.

16. Die Lage des Gehörorganes an einem der erhabensten Orte des Körpers erleichtert die Wahrnehmung der Töne, und es ist bemerkenswerth, daß dieses Organ, das uns unaufhörlich nöthig ist, um uns von den Veränderungen in unserer Umgebung in Kenntniß zu setzen, keine Fenster hat; es steht beständig offen und ist gleichsam eine Schildwache, die uns von jeder Gefahr, selbst während des Schlafes, benachrichtigt. Da die Ohren an den Seiten sich befinden, so ist keine Stellung möglich, wobei beide bedeckt wären; wenn wir uns auf eines derselben legen, bleibt das andere offen. Welch' wunderbare Weisheit des Schöpfers!

Kapitel IV.

Organe des Geschmackes, Geruches und Gefühles.

17. Das Hauptorgan des Geschmackes ist die äußere Oberfläche und die Spitze der Zunge, obgleich auch das Gewölbe des Gaumen, das Zahnfleisch und die Lippen nicht ganz dieser Sensibilität entbehren. Der Geschmack theilt sich dem Gehirn mit durch die Nerven, deren Verzweigungen sich über das ganze äußere Organ erstrecken. Der Sinn des Geschmackes befindet sich dort, wo es nöthig ist, die Nahrungsmittel zu unterscheiden.

18. Als Hilfsorgan für den Geschmack, aber auch noch zu anderen Zwecken bestimmt, befindet sich über dem Munde

der Sinn des Geruches. Er liegt in einer Haut, welche die Nasenlöcher bedeckt, und in welcher, außer anderen Nerven, auch diejenigen sich befinden, welche vorzugsweise Geruchsnerven heißen, weil sie in besonderer Weise zu dieser Verrichtung bestimmt sind.

19. Das Gefühl, welches uns an allen Punkten des Körpers nöthig ist, befindet sich deßhalb auch überall. Unser Körper ist überall mit einer zellenartig gewebten Haut bedeckt, deren Theile oder Schuppen sich immer vollkommner untereinander verbinden, je mehr sie sich der Oberfläche nähern, wo sie auf diese Weise eine neue Haut bilden, welche Dermis (Cutis) genannt wird. In ihr findet sich eine unermeßliche Menge von Nerven vertheilt, welche Leiter des Gefühles sind. Damit aber dieses nicht allzu lebhaft sei und damit die Dermis durch den Contakt mit der Luft nicht austrockne, ist sie bedeckt mit der Oberhaut (Epidermis), einer durchsichtigen, sehr feinen, und weil in ihr keine Nerven sich befinden, unempfindlichen Haut. Ohne die Epidermis wäre unser Gefühl so lebhaft und fein, daß die Kleider, die Luft, und die Berührung irgend eines Körpers uns unerträgliche Schmerzen verursachen würde, was sich aus dem entnehmen läßt, was wir bei Verwundungen oder einfachen Hautverletzungen empfinden.

Kapitel V.

Das Cerebrospinal-System.

20. Die Nerven sind wie ein Netz durch den ganzen Körper ausgebreitet, aber sie reichen für sich allein nicht hin zur Sensation. Es ist nöthig, daß sie mit der Masse in Verbindung stehen, welche encephalische oder cerebrospinale genannt wird und welche besteht: aus dem großen Gehirn, das den ganzen oberen Theil des Schädels von der Stirn bis zum Hinterkopf einnimmt; aus dem kleinen Gehirn, welches in den Vertiefungen des Hinterkopfes unter

den sogenannten hinteren Lappen des großen Gehirnes liegt, und endlich aus dem Rückenmark, welches in der Rückenmarksäule enthalten ist.

21. In dem Cerebrospinal-Systeme befindet sich das Centrum der Sensationen und der freiwilligen Bewegungen. Alle Muskeln, welche Nerven empfangen, die von ihm ausgehen, sind dem Befehl des Willens unterworfen. Die Erfahrung lehrt, daß, wenn die Verbindung der Nerven mit dem encephalischen Centrum unterbrochen ist, sowohl die freie Bewegung als auch die Empfindung verschwindet, und daß, wenn die Sensibilität in den Nerven fehlt, bald darauf auch die Zusammenziehungskraft der Muskeln aufhört.

22. Um sich eine Idee von der staunenswürdigen Verbreitung der Nerven in unserem Körper zu bilden, genügt die Betrachtung, daß, an welchem Theile des Körpers immer wir mit einer Nadel uns stechen mögen, wir Schmerz empfinden, was nicht der Fall sein würde, wenn an diesem Orte kein Nervenzweig befindlich wäre. Es ist nicht möglich, einen Theil der Oberfläche unseres Körpers zu bezeichnen, wohin nicht irgend eine Faser dieses bewunderungswürdigen Netzes gelangte.

23. Die Nerven*) bestehen aus weißgrauen, markigen Bündeln, die parallel neben einander liegen und in Scheiden von Zellgewebe eingehüllt sind. Ihre Bestimmung ist eine zweifache: 1) die verschiedenen Eindrücke von Außen dem Gehirne mitzutheilen und dadurch Sensationen zu bewirken, d. i. die Eindrücke zur Empfindung und Wahrnehmung zu bringen; 2) zurückwirkend die vom Gehirn ausgehenden Impulse zu den anderen Theilen fortzuleiten und dadurch (besonders in den Muskeln) die Bewegung hervorzubringen. Es findet daher in den Nerven eine doppelte Leitung oder Strömung statt: eine centripetale, die der Sensation, und eine centri-

*) Der Deutlichkeit halber hat sich der Uebersetzer in diesem Paragraphen (23) einige Abweichungen vom Original erlaubt.

fugale, die der Bewegung dient. Daß sich dies wirklich so verhalte und selbst in einem und demselben Nerven einzelne Bündel sensitiv und andere motorisch wirken, ist neuerlich durch anatomische Thatsachen und Versuche an Thieren außer Zweifel gesetzt. Wenn die hinteren Wurzeln eines Rückenmarknerven durchschnitten werden, erlischt die Empfindung, und wenn man die vorderen Wurzeln durchschneidet, hört die Bewegung auf, und zwar in allen Theilen, zu welchen sich die Zweige dieses Nerven verbreiten. Daher verlor auch ein durch einen Säbelhieb in der rechten Seite des Nackens verwundeter Soldat an dieser Seite die Bewegung, d. h. er wurde gelähmt, ohne in derselben die Empfindung zu verlieren. Bei der Sektion des Leichnams ergab sich, daß der vordere Theil des Rückenmarkes durchschnitten, der hintere aber unversehrt war. (Annalen der Chirurgie in Frankreich, Januar 1841.)

Kapitel VI.

Unfähigkeit der Materie zu empfinden.

24. Bisher haben wir die Räder der Maschine untersucht und ihre Bewegung gesehen, aber das bewegende Agens nicht gefunden. In der That, die Organe der Sensibilität zeigen uns Nerven, Fibern, Schwingungen, d. h. Körper, die in Bewegung sind; allein, welche Beziehung hat ein bewegter Körper zu jener inneren Affektion des Bewußtseins oder der innersten Gegenwart, von der wir uns selbst Rechenschaft geben und die wir Empfinden (sentire) nennen? Man erdenke noch so feine Fluida, noch so zarte Fasern, noch so schnelle Schwingungen; man kommt damit um keinen Schritt weiter; die Körper werden wohl feiner, aber hören nicht auf zu sein, was sie sind. Alles dies erklärt uns nichts über das Phänomen unseres Bewußtseins. Das Licht gelangt, indem es auf einen Körper fällt, zu meinen Augen und

malt den Gegenstand auf der Netzhaut ab, dies läugnet Niemand; allein, warum entsteht aus diesem Bilde die Affektion, welche wir Sehen nennen? Die angeschlagene Glocke verbreitet in der Luft Schwingungen; diese theilt dieselben dem Trommelfell mit, von welchem seinerseits sie wieder der Gehörnerv empfängt; diese Reihe von physischen Phänomenen begreift man vollkommen; allein, warum muß aus dieser leichten, schwingenden Bewegung, welche diese Nervenfasern und ihre Fortsetzungen bis zum Gehirn erfahren, jene Sensation entstehen, die wir Hören nennen? Man wende dasselbe auch auf die anderen Sinne an, und man wird sehen, daß die Physik, die Anatomie und die Physiologie nur von den Bewegungen Rechenschaft gibt, uns nur zu den Schwellen einer geheimnißvollen Region hinführt und dann uns sagen muß: über diese Gränze hinaus kann ich nicht gehen. Und mit Recht; denn das Phänomen des Bewußtseins ist in der That von dem physiologischen durch einen unergründlichen Abgrund getrennt; hier hört die Beobachtung des Physiologen auf und die Pforten der Psychologie eröffnen sich.

25. Das Subjekt, welches die Sensationen erfährt, ist nicht die Materie.

Das die Sensation erfahrende Wesen ist eins; dasselbe welches sieht, ist es, welches hört, fühlt, riecht und schmeckt, und ebendeßhalb kann es auch diese Sensationen mit einander vergleichen, was nicht möglich wäre, wenn nicht ein und dasselbe Wesen sie erführe. Dies bezeigt uns das lebendige Bewußtsein dessen, was in uns vorgeht. Die Materie aber ist ihrem Wesen nach zusammengesetzt; genau gesprochen ist sie nicht ein Wesen, sondern eine Verbindung von Wesen; auch die verbundenen Theile bleiben von einander unterschieden und jeder für sich ist ein Wesen. Folglich kann es die Materie nicht sein, welche die Sensation erfährt.

Um diesen Beweis noch deutlicher zu machen, nehmen wir an, die Subjekte der einzelnen Sensationen seien fünf von einander verschiedene Theile oder Wesen: A, B, C, D, E, von

denen das eine die Sensation des Sehens, das andere die des Hörens u. s. w. hätte. A empfindet die Farbe, B den Ton, C den Geschmack, D den Geruch, und E die Kälte, Wärme oder irgend eine andere Sensation des Gefühles. Da die Theile von einander unterschieden sind, so wird der eine nicht empfinden, was der andere empfindet und so wird es kein Wesen geben, das von sich sagen könnte: ich, der ich sehe, bin derselbe, der hört, schmeckt, riecht und die Empfindungen des Gefühles hat; es wird also das gemeinsame, eine Centrum der Sensationen fehlen, wie wir es in unserem Bewußtsein erfahren.

26. Wenn man sagte, der eine Theil theile seine Sensation dem anderen mit, so wäre nichts gewonnen, um zu bewirken, daß Alle Alles empfinden, wenn man nicht annähme, daß Alle Allen Alles mittheilen. In diesem Falle enstehen aber zwei Schwierigkeiten: 1) daß dann nicht ein empfindendes Subjekt, sondern fünf vorhanden wären; es würde also ebenfalls die Einheit des Bewußtseins fehlen, da es sich unter fünf Subjekte vertheilte; 2) es würden die sensitiven Subjekte ohne Nothwendigkeit vervielfältigt, denn wenn eines Alles empfindet, so sind die anderen überflüssig.

27. Es wäre dann ferner jeder der sensitiven Theile entweder einfach, oder zusammengesetzt; wenn zusammengesetzt, so würde jede Sensation in andere vertheilt werden, von denen man dasselbe fragen könnte; wenn einfach, wozu dann die Sensationen verschiedenen Subjekten zuschreiben, wenn für eine jede ein einfaches nöthig ist und hinreicht?

28. Die Theilbarkeit der Körper ist eine Thatsache, welche für sich allein die Vertheidiger der Sensibilität der Materie in Verlegenheit bringen muß. Jeder Theil, wie klein er auch sei, theilt sich in andere, und diese wieder in andere und so nehmen Einige die Theilbarkeit bis in's Unendliche an, und andere, welche nicht so weit gehen, gestehen, daß diese Theilbarkeit wenigstens weiter sich erstrecke, als unsere Einbildungskraft reicht. Wenn also die Sensation einem materiellen

Organe zugeschrieben wird, so nimmt man ebendadurch eine unendlich große Zahl von sensitiven Wesen an, und zerstört somit die Grundthatsache der Einheit des sensitiven Bewußtseins, welche wir in uns erfahren.

29. Wer könnte sich überreden, daß er nicht derselbe ist, welcher sieht und welcher den Lärm hört; daß er nicht derselbe, der einen Geschmack empfindet und der Wärme und Kälte erfährt? Durch diese so klare, dem inneren Bewußtsein gegenwärtige Thatsache werden diejenigen des Widerspruches überführt, welche die Sensationen den materiellen Organen zuschreiben. (Vergl. Fundamente der Philosophie II. Buch Kap. 2.)

30. Im Verlaufe der Zeit verändert sich die Materie unserer Organe und nach der Meinung einiger Physiologen bringt der Mensch, welcher einige Jahre gelebt hat, nicht ein einziges Körpertheilchen von denen, die er bei seinem Hervortreten aus dem Mutterschooße hatte, mit in's Grab. Bei der Annahme, daß die Sensibilität in den Organen selbst liege, wäre die Continuität des sensitiven Bewußtseins unerklärlich; das Subjekt, welches in seinem Alter Sensationen empfängt, wäre nicht dasselbe, welches sie in der Jugend hatte; wir würden also kein Andenken an die vergangenen Sensationen bewahren, und der Mensch würde sich in eine Reihe von Phänomenen verwandeln, welche durch kein Band mit einander verbunden wären. Es ist zwar wahr, daß einige Physiologen glauben, in Mitten dieser beständigen Transformation werde auch etwas Bleibendes bewahrt; aber dem sei, wie ihm wolle, immer bleibt es wahr, daß die Organe unaufhörliche Veränderungen erleiden, welche hinreichen würden, um die Continuität des sensitiven Bewußtseins zu zerstören, wenn in jenen die Sensation ihren Sitz hätte.

31. Man wird vielleicht einwenden, wenn auch die Materie sich verändert, so bleibt doch die Form der Organe bestehen, und diese genügt vielleicht für die Continuität des Bewußtseins. Aber dies hieße auf die Absurdität sich berufen, um der Schwierigkeit zu entgehen. Was ist die Form,

getrennt von der Materie? Eine bloße Abstraktion; und ein abstraktes Wesen erfährt keine wirklichen Phänomene, wie die Sensationen. Ueberdieß ist es nicht einmal wahr, daß die Form bestehen bleibe; mit dem Alter ändern sich die Organe an Größe, Gestalt, an mechanischen und chemischen Eigenschaften; in Allem erleiden sie tiefgreifende Veränderungen. Es gibt also nichts Bleibendes im Organismus; und wenn wir nicht ein von ihm unterschiedenes Subjekt annehmen, so ist die Erklärung der Continuität des sensitiven Bewußtseins unmöglich.

Kapitel VII.

Prüfung der Systeme, welche der Materie Sensibilität zuschreiben.

32. Einige haben behauptet, das Princip der Sensibilität liege in einem Fluidum, welches sie das nervöse nennen. Allein dies ist nicht bloß eine Annahme ohne allen Grund, sondern sie widerspricht sogar der Vernunft. Wie fein man auch immer dieses eingebildete Fluidum sich denken möge, es besteht aus Theilen, die um so beweglicher und trennbarer sind, je größer seine Feinheit ist. Es streiten mithin gegen die Sensibilität dieses Fluidums dieselben Gründe, durch die wir bewiesen haben, daß nichts Zusammengesetztes fähig ist, zu empfinden. (Kap. VI.)

33. Diejenigen, welche das Princip der Sensibilität in dem elektrischen Fluidum finden, das sie mit dem magnetischen und galvanischen identificiren, stoßen auf dieselben Schwierigkeiten. Dieses Fluidum, sei es beschaffen wie es wolle, besteht aus Theilen, und mit diesen ist die Einheit des sensitiven Bewußtseins unverträglich. Ueberdies ist diese Meinung den wichtigsten Einwendungen selbst im rein physiologischen Gebiet unterworfen. Wir wollen einige Thatsachen anführen.

34. Es kann nicht geläugnet werden, daß die Nerven die Leiter der Sensibilität sind, und wenn diese durch das

elektrische Fluidum bewirkt würde, so müßte die größte Verwirrung in den Sensationen herrschen. Die Nerven stehen mit einander in Verbindung, sie kreuzen sich in der vielfältigsten und verschiedensten Weise; denn sie sind über den ganzen Körper wie ein Netz ausgebreitet. Wenn die Sensation durch die Elektricität mitgetheilt wird, so muß jede Sensation sich nach allen Richtungen hin verbreiten wegen der Masse von Nervenfäden, die sie leiten; dadurch allein würde es unmöglich gemacht, irgend etwas mit Bestimmtheit und Klarheit zu empfinden.

35. Die Muskelfibern und die Sehnen sind Leiter der Elektricität und dienen gleichwohl nicht zur Sensation; warum besitzen die Nerven ausschließlich dieses Vorrecht? Man muß nothwendig den Grund anderswo suchen.

36. Man bemerkt an den Nerven selbst, daß sie die Electricität nach entgegengesetzten Richtungen hin leiten, was bei der Sensation nicht der Fall ist, die allein von Außen nach Innen mitgetheilt wird, während die freie Bewegung von Innen nach Außen sich mittheilt.

37. Wenn ein Nerv an verschiedenen Theilen durchschnitten wird und diese mit ihren Enden wieder in Verbindung gebracht werden, so bemerkt man, daß sie die Elektricität fortwährend leiten; dies ist aber mit der Sensation nicht der Fall. Ist ein Nerv einmal durchschnitten, so bleibt er, auch wenn die Endpunkte sich berühren, unempfindlich.

38. Hören wir nun die Einwendungen der Gegner.

Wenn die Nerven fehlen oder nicht mehr in Verbindung mit dem Gehirn stehen, so verschwindet die Sensibilität; also sind die körperlichen Organe das Subjekt der Sensibilität. Dies ist das Stichwort der Materialisten; es bedarf aber gewiß nicht großen Scharfsinnes, um den Fehler dieses Schlußes einzusehen. Wohl sind die Nerven und das Gehirn nothwendig zur Sensation; aber hieraus folgt nicht, daß die Sensation selbst in ihnen ihren Sitz hat. Daß eine Sache nothwendige Bedingung sei, damit eine andere

stattfinden könne, ist kein Grund, um zu schließen, daß die erste das Subjekt der zweiten sei.

39. Wenn wir sagen, daß das Subjekt, welches die Sensationen erfährt, von der Materie verschieden sei, so läugnen wir nicht, daß eine Beziehung zwischen ihm und den Organen stattfinde, oder daß die Funktionen dieser nothwendig seien, um die Sensation hervorzurufen. Wir unterscheiden zwischen dem Subjekte, welches sie erfährt, und den Bedingungen, welchen dasselbe, seiner Natur nach, bei diesem Erfahren sich unterworfen findet.

40. Was zu viel beweist, beweist nichts. Das Argument, welches man uns entgegenhält, leidet an diesem Fehler. Nicht bloß die Nerven und das Gehirn sind nothwendig für die Sensibilität; diese verschwindet auch, wenn die Cirkulation des Blutes aufhört. Werden wir deßhalb sagen, daß das Blut es sei, welches empfindet? Das Licht ist nothwendig für die Sensation des Sehens, die Luft für die des Hörens, das Geruch verbreitende Fluidum für die des Riechens, die Qualitäten der Körper für die des Geschmackes und Gefühles: wollen wir deßhalb behaupten, daß das Licht, die Luft, die feinen Fluida und die anderen mechanischen oder chemischen Qualitäten der Körper das Subjekt der Sensationen sind? In den Werken der Natur, wie in denen der Kunst, finden wir beständig, daß eine Sache nothwendig und Bedingung für eine andere ist, ohne daß die eine das Subjekt der anderen wäre. In der Verwirrung dieser beiden so verschiedenen Ideen besteht der Fehler des Argumentes; durch die Bezeichnung dieses Unterschiedes verschwindet die Einwendung wie Rauch.

Kapitel VIII.

Eintheilung der Sensationen in immanente und repräsentative.

41. Es gibt zwei Klassen von Sensationen: die immanenten und repräsentativen. Immanente nenne ich jene, welche einfache Affektionen unserer Seele sind, ohne Beziehung zu irgend einem, von ihr verschiedenen Objekt; und repräsentative diejenigen, welche uns etwas außer uns Befindliches darstellen. Anstatt immanente und repräsentative könnte man sie auch intransitive und transitive nennen, weil die ersteren uns nicht zum Objekt übergehen lassen, während die anderen uns zu ihm hinleiten, indem sie aus den inneren Phänomenen uns herausgehen lassen. Eine schmerzhafte Sensation, wie die eines Stiches, bietet uns nichts, von ihr Verschiedenes dar; wir erfahren nur die Sensation selbst, als eine einfache Affektion unserer Seele; der Anblick eines Bildes aber, welches wir vor uns haben, oder das Gefühl einer Kugel, die in unserer Hand sich bewegt, sind Sensationen, die sich auf äußere Objekte, welche durch sie dargestellt werden, beziehen. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch IV. Kap. 10.)

42. Bei genauerem Nachdenken zeigt es sich, daß bloß das Gesicht und das Gefühl repräsentative Sensationen haben; denn weder der Ton, noch der Geruch und Geschmack können als Darstellungen (Copieen) äußerer Dinge aufgefaßt werden. Die Schwingung der Luft ist eine rein mechanische Thatsache, welche nichts dem Aehnliches besitzt, was wir Hören nennen; der Contakt mit den Geruch und Geschmack erregenden Körpertheilchen ist ebenfalls eine mechanische oder chemische Thatsache, welche nicht verwechselt werden kann mit den inneren Phänomenen des Riechens und Schmeckens.

Beim Sehen und Fühlen hingegen verhält es sich anders;

denn diese Sinne theilen uns Sensationen mit, welche etwas von ihnen selbst Unterschiedenes darstellen, und obgleich die Sensation in uns ist, so haben wir doch eine unwiderstehliche Neigung, sie als eine Art von Copie eines Objektes anzusehen, das außer uns sich befindet.

43. Wenn wir einen Schmerz, der einem Stich oder Brennen gleicht, erfahren, ohne daß uns Jemand sticht oder brennt, so werden wir uns leicht davon überzeugen, daß die äußere Ursache nicht vorhanden, sobald das Gesicht oder Gefühl uns davon überzeugt hat. Wenn wir hingegen ein Bild sehen, so wird Niemand uns überzeugen können, daß das Bild nicht existire, und wenn wir zufällig nur die Wirkung einer sehr aufgeregten Einbildungskraft vor Augen hätten und die Umstehenden uns darauf aufmerksam machten, daß wir uns irren, so würde alle unsere Reflexion nicht genügen, um vollständig den Eindruck zu beherrschen, nach welchem es uns scheint, daß das Bild in Wirklichkeit vorhanden sei. Der Grund dieses Unterschiedes besteht darin, daß der schmerzhafte Eindruck nicht seiner Natur nach repräsentativ ist, und wenn wir ihm ein äußeres Objekt zuschreiben, dies lediglich in Folge der Reflexion geschieht, die auf die Analogie dessen sich gründet, was wir zu andern Malen erfahren haben; daß hingegen die Sensation des Gesichtes wesentlich repräsentativ in Betreff des Objektes ist, welches sie hervorbringt.

44. Das obige Beispiel zeigt, daß das Gesicht der vorzugsweise repräsentative Sinn, da das Gefühl dieses nur bei Sensationen von einer bestimmten Art, und niemals mit solcher Beständigkeit, wie das Gesicht, ist. Die Kälte, die Hitze, der Schmerz eines Stiches und andere ähnliche Sensationen gehören dem Gefühle an und dennoch empfinden wir nicht eine unwiderstehliche Neigung, sie einem äußeren Objekte zuzuschreiben. Es ist dabei sehr beachtenswerth, daß, auch wenn wir gewiß sind, daß dieses äußere Objekt existirt, wir die Sensation doch nicht als Copie, sondern als Wirkung desselben auffassen, den Fall ausgenommen, wo es sich um Figuren handelt.

45. Die Vergleichung mit den drei übrigen Sinnen bestättigt die Richtigkeit dieser Eintheilung. Einen Geruch, einen Geschmack beziehen wir auf ein äußeres Objekt, wenn die Umstände dazu Veranlassung geben; wenn sich aber Zweifel darbieten, so fühlen wir kein Widerstreben, diese Sensationen der Disposition unserer Organe zuzuschreiben. In Betreff des Gehöres ist hier schon größere Schwierigkeit vorhanden wegen der Gewohnheit, nach ihm über äußere Dinge zu urtheilen; nichtsdestoweniger kostet es uns keine große Anstrengung, um zu glauben, daß ein Geräusch, welches dem Tosen eines Wasserfalles gleicht, nur in einem Krankheitszustande unseres Ohres seinen Grund habe. Wer aber ist fähig, sich zu überreden, daß dasjenige nicht existirt, was er vor sich sieht oder in seiner Hand zu fühlen glaubt? Wenn die Einbildungskraft überspannt ist, dann würde vielleicht eine Gewaltanstrengung der Reflexion den Wahnsinnigen überzeugen können, daß die Objekte, die er zu sehen glaubt, nicht existiren; aber diese Ueberzeugung gehört der reinen Vernunft an, und ist nicht im Stande, das, so zu sagen, instinktmäßige Urtheil zu vernichten, welches aus der Sensibilität entspringt, und der Unglückliche leidet viel dabei, den Widerspruch zu bemerken, der zwischen dem, was er erkennt, und was er empfindet, besteht. Ein entzündeter Körpertheil scheint uns zu brennen; wir wissen, daß dies nicht der Fall ist und bleiben ruhig; allein wenn der Kranke, durch eine Störung des Gehirnes, ein glühendes Eisen zu sehen glaubte, das seine Hand berührte, wer könnte ihn beruhigen?

46. Es ist beachtenswerth, daß die Monomanien sich in besonderer Weise auf die repräsentativen Sensationen beziehen; denn da diese es sind, die uns in Beziehung zu den äußeren Objekten setzen, so wird der Gebrauch der Geisteskräfte gestört, wenn wir glauben, daß jene Objekte wirklich vorhanden, obgleich sie nur in unserer Einbildungskraft existiren. Eine Störung im Gehirn, welche beständig die Sensation eines üblen Geruches hervorriefe, würde eine wahre Monomanie er=

zeugen; allein die Störung der Geisteskräfte des Kranken wäre nicht so merklich und durchgreifend, und vielleicht auch nicht so schwer zu heilen, als wenn er glaubte, eine geheimnißvolle Hand zu sehen, die ihm beständig einen stinkenden Körper unter die Nase hielte.

47. Man beachte, daß wir vorläufig nur den repräsentativen Charakter einiger Sensationen im Allgemeinen betrachtet haben, abgesehen von ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Werthe als Criterium. Hiervon werden wir in den folgenden Kapiteln handeln.

Kapitel IX.

Unterscheidende Merkmale des Wachens und Träumens.

48. Unsere Communicationsmittel mit der Körperwelt sind die Sinne; wir müssen daher untersuchen, ob ihr Zeugniß ein gutes Criterium der Wahrheit sei.

49. Die Frage, welche sich hier gewöhnlich zuerst darbietet, ist die, ob wir im Stande sind, zwischen dem Traum und dem Wachen zu unterscheiden. Wenn wir träumen, so scheint es uns, daß wir in wirklicher Beziehung zu wirklichen Objekten uns befinden, die doch gleichwohl nur in unserer Einbildungskraft existiren. Diese Täuschung erleidet in den meisten Nächten ein sehr großer Theil der Menschen, und erkennt sie als solche jeden Morgen; wäre es nicht möglich, daß unser ganzes Leben ein Traum und der Zustand des Wachens nichts anderes wäre, als ein Traum unter anderer Form?

50. Die Klarheit und Lebhaftigkeit der sinnlichen Affektionen ist kein hinreichendes Criterium für die Realität der Objekte. Wenn es auch wahr ist, daß oft die Eindrücke, welche man im Traume empfängt, nur schwach und dunkel sind; so läßt es sich doch nicht läugnen, daß sie sehr oft auch so lebhaft und klar sind, daß sie in uns Affekte der Freude,

der Traurigkeit, der Furcht, des Schreckens hervorrufen, als ob wir im wachen Zustande uns befänden.

51. Man ersieht hieraus, daß es nothwendig, nach anderen charakteristischen Unterschieden zu suchen. Es sind folgende: 1) Die Sensationen im wachen Zustande sind unserem Willen unterworfen, nicht bloß in Betreff ihrer Modifikationen, sondern auch in Betreff ihrer Existenz. Ich sehe dieses Papier, weil ich will; wenn ich nicht will, so nehme ich es weg und die Sensation verschwindet. 2) Im wachen Zustande besitzen wir den vollen Gebrauch unserer Fähigkeiten, denken nach über die Sensationen, vergleichen sie mit anderen gegenwärtigen oder vergangenen und selbst mit den geträumten, und zwar findet dies beständig statt. 3) Es herrscht eine feste Ordnung unter den Sensationen des Wachens; sie erfolgen durch eine Verbindung von Ursachen, die wir kennen und in tausendfältiger Weise modificiren.

52. Das Gegentheil ereignet sich beim Traume; die Sensationen bieten sich uns von selbst dar, und um sie herbeizuführen oder aufhören zu lassen, vermag unser Wille nichts. Wir sind nicht fähig, über dieselben nachzudenken, und wenn wir zuweilen einen Schatten von Reflexion haben, so ist dieselbe schwach und unzusammenhängend. Endlich stellen sich uns die Sensationen im Traume in vollkommener Unordnung dar, ohne Beziehung auf das Gegenwärtige und Vergangene; und wenn auch einzelne miteinander verbunden sind, so bilden sie doch eine Kette, die an tausend Punkten zerrissen ist. Es sind Gruppen von isolirten Phänomenen, ohne bestimmte Verbindung mit den Verhältnissen unseres Lebens; jede Nacht täuschen sie uns, und jeden Morgen erkennen wir die Täuschung.

53. Der evidenteste Beweis, daß zwischen den Eindrücken des Schlafes und denen des Wachens ein wesentlicher Unterschied stattfindet, besteht darin, daß wir im Traume niemals auch nur den leisesten Zweifel an der Realität der Eindrücke hegen, die wir im wachen Zustande empfangen haben, wir dagegen im wachen Zustande stets gewiß sind, daß die Eindrücke

des Traumes nur eitle Täuschungen waren. (Fundamente der Philosoph. Buch II. Kap. 3.)

Kapitel X.

Aeußere Realität und allgemeine Merkmale der Objekte der Sensation.

54. Nachdem wir den Unterschied zwischen Traum und Wachen bezeichnet, bleibt nun noch übrig zu beweisen, daß den Sensationen etwas Wirkliches und außer uns Befindliches entspreche; denn ohne diesen Beweis könnten die Skeptiker sagen, daß, wenn es auch in uns zwei verschiedene Gebiete von Phänomenen, wie die des Traumes und des Wachens gibt, man doch nicht wisse, ob beide etwas mehr, als bloße innere Thatsachen unserer Seele sind, ohne irgend ein äußeres Objekt, oder Wirkungen, die in der Seele durch unbekannte Ursachen hervorgebracht werden, welche uns Illusionen bereiten. Der größeren Klarheit und Genauigkeit wegen will ich hier einige Grundsätze aufstellen und beweisen.

1.

55. Viele Sensationen sind gänzlich unabhängig von unserem Willen.

Wir erfahren dieselben sehr oft, nicht bloß ohne es zu wollen, sondern trotzdem, daß wir das Gegentheil wollen. Es kommen uns Gegenstände unter die Augen, die uns beleidigen; es quält unsere Ohren ein belästigendes Geräusch; der Geschmack und Geruch erfahren widerwärtige Eindrücke; die Kälte, die Hitze, harte und rauhe Körper sind dem Gefühl unangenehm; in den Krankheiten fühlen wir grausame Schmerzen, die wir in keiner Weise vermeiden können.

2.

56. Auch in den Fällen, wo es von unserem

Willen abhängt, bestimmte Sensationen zu erfahren oder nicht, sind diese Bedingungen unterworfen, welche von unserem Willen unabhängig sind.

Wenn wir das Licht nicht sehen wollen, so brauchen wir nur die Augen zu schließen; aber es ist uns nicht möglich, es nicht zu sehen, wenn wir die Augen offen lassen. Wenn wir uns vom Feuer oder vom Sonnenschein entfernen, so hören wir auf, die Sensation der Wärme zu erfahren; es ist aber unmöglich, sie zu vermeiden, wenn man in der Nähe des Feuers und den Sonnenstrahlen ausgesetzt bleibt. Um ein Geräusch nicht zu hören, haben wir kein anderes Mittel, als uns zurückzuziehen; um durch einen Gestank nicht belästigt zu werden, bleibt uns nichts übrig, als die Nase zuzuhalten oder von dem Orte uns zu entfernen, und wenn wir einen unangenehmen Geschmack nicht erfahren wollen, so ist es nöthig, daß wir den Körper der ihn verursacht, nicht in den Mund nehmen.

3.

57. Die Sensationen sind keine bloß innerlichen Thatsachen, welche von einander gegenseitig abhängen.

Dieselbe Sensation entsteht in uns nach mannichfaltigen, unter sich sehr verschiedenen. Die des Lichtes z. B. erfahren wir nach einer Sensation des Gefühles, welche durch das Oeffnen der Fensterladen hervorgebracht wird, nach der Sensation einer fremden Stimme, die es mir zu öffnen aufträgt, nach der meiner Stimme, wenn ich selbst es öffnen lasse, und auch ohne alle die Sensationen, wenn ich es unversehens öffnen sehe. Die Sensation des Brennens an der Hand erfahre ich nach der Sensation des Nahebringens an die Flamme, an eine glühende Kohle, an ein glühendes Eisen. Diese Beispiele können in vielfältiger Weise in Bezug auf alle Sinne vermehrt werden.

58. Wenn die Sensationen von einander abhängen, so

geschieht dies immer mit Unterwerfung unter gewisse Bedingungen. Dies beweist, daß die Reihenfolge der Phänomene keine bloß innere ist.

Ich sehe beständig nach dem Oeffnen des Fensters eine bestimmte Landschaft; hier ist die Bedingung des Sehens der Landschaft beständig mit der des Oeffnens der Fensterflügel verknüpft; aber diese Verknüpfung ist nicht nothwendig, denn sie ändert sich, wenn ich eines Tages die Bemerkung mache, daß man eine Mauer erbaut hat, welche die Aussicht hindert.

4.

59. Die Sensationen werden in uns hervorgebracht durch Ursachen, die einer bestimmten Ordnung unterworfen sind.

Die Erfahrung bezeugt, daß, wenn wir gewisse Bedingungen setzen, wir uns bestimmte Sensationen verursachen können. Wenn ich ein Objekt oft sehen will, so werde ich es in Wirklichkeit sehen, so oft ich es anblicke oder vor mich hinlege; und eben so oft werde ich es nicht sehen, als ich seine Gegenwart mir entziehe. Dies beweist, daß das Objekt der Sensation nicht frei ist, sie hervorzubringen oder nicht, sondern daß es nothwendigen Gesetzen in seinen Beziehungen zu meinen Organen unterworfen ist.

Dasselbe Objekt wird trotz seiner Gegenwart nicht gesehen werden, wenn es im Dunklen sich befindet. Dies beweist, daß, wenn die Bedingung des Lichtes fehlt, die Sensation durch das Objekt nicht hervorgebracht werden kann. Also befindet sich dieses in nothwendigen Beziehungen nicht bloß zu meinen Organen, sondern auch zu anderen Naturwesen, die eben so unabhängig von der Einwirkung desselben, als von dem Willen des sensitiven Wesens sind.

60. Die Sensationen sind also Phänomene, die in unserer Seele hervorgebracht werden, durch von ihr verschiedene Wesen und sind unterworfen einer nothwendigen Ordnung, unter sich, und in Beziehung zu unseren Organen. Es ist

mithin auf die genügendste Weise bewiesen, daß die Sensationen keine bloß innerlichen Phänomene sind, und folglich auch der idealistische Skepticismus seines Widerspruchs mit der Vernunft überführt.

Kapitel XI.

Analyse der Objektivität einiger Sensationen.

61. Untersuchen wir nun eine etwas schwierigere Frage. Was sind jene Objekte, welche uns die Sensationen verursachen? Ist die äußere Welt in ihnen wirklich dargestellt, wie das Original in einer Copie? Befinden sich die Farben, die Töne, der Geruch, der Geschmack, die Wärme, die Kälte und die übrigen auf das Gefühl bezüglichen Qualitäten wirklich an den Objekten selbst oder sind sie nur in uns vorhanden?

In dem vorigen Kapitel haben wir die Wirklichkeit und gewisse allgemeine Charaktere der Objekte gezeigt; jetzt handelt es sich darum, zu wissen, ob diese Wirklichkeit (Realität) in Bezug auf die Sensation causal oder repräsentativ ist, mit anderen Worten, ob die Sensation ein Bild oder nur eine Wirkung des Objektes ist, das sie hervorbringt.

62. Unsere Sensationen der Farbe, des Tones, des Geschmackes, des Geruches und auch einige Eindrücke des Gefühles sind nicht Repräsentationen von Qualitäten, welche in den Objekten sich befinden.

63. Was ist die Wärme, als Sensation betrachtet? Eine Affektion unseres sensitiven Wesens. Zu behaupten also, daß in dem Objekte selbst etwas Aehnliches vorhanden sei, hieße, ihm Sensibilität zuschreiben. Eine Nadel, die uns sticht, verursacht uns eine schmerzhafte Sensation; und gleichwohl fällt es uns nicht ein anzunehmen, daß an der Spitze der Nadel etwas dem Schmerz des Nadelstiches Aehnliches vorhanden sei. Gegen die Parität beider Beispiele läßt sich nichts einwenden.

Wenn wir den Körpern, die uns wärmen, eine Eigenschaft beilegen wollen, ähnlich der Wärme, die sie uns verursachen, so müssen wir aus demselben Grunde der Nadelspitze, dem Steine oder einem anderen Körper, der uns verletzt, Schmerzen zuschreiben.

64. Es ist evident, daß dasselbe von der Kälte und von anderen auf das Gefühl bezüglichen Qualitäten gesagt werden könne; und wir müssen daher schließen, daß es an den äußeren Objekten, Configurationen, Bewegungen, mechanische und chemische Eigenschaften gebe, welche unser Organ in gewisser Weise affiziren; nicht aber, daß dieselben Qualitäten besitzen, deren Copie die Sensationen wären.

65. Dieselbe Schlußfolge kann auf den Geschmack, den Geruch und den Ton angewendet werden. Alles dies sind dem sensitiven Wesen eigenthümliche Phänomene; in dem Nahrungsmittel einen Geruch und Geschmack vorauszusetzen, ähnlich dem, den es uns verursacht, hieße ihm die Sinne des Geruches und Geschmackes beilegen und aus dem Ton eine äußere, dem tönenden Körper anhaftende Sache machen, hieße die unorganischen Körper, unter denen die am meisten klangreichen sich befinden, beleben wollen.

66. Es ist wahr, wenn wir ohne Ueberlegung sprechen, so schreiben wir den Objekten jene Qualitäten zu; aber es geschieht in unbestimmter Weise, ohne zwischen dem Charakter der Repräsentation und Wirkung zu unterscheiden. Eigentlich aber legen wir auch dann nicht jene Qualitäten dem äußeren Objekte bei; es ist hier mehr eine Verwirrung der Worte, als der Begriffe vorhanden. Man frage den unwissendsten Menschen, ob er glaubt, daß in dem Feuer etwas vorhanden sei, das Wärme *empfindet*, wie er sie empfindet, und er wird mit Nein antworten; man frage ihn, ob in dem Eise ein Wesen sich befinde, das friert, wie er friert, und er wird Nein sagen; er wird sagen, das Feuer *verursache* die Wärme, aber empfinde sie nicht, das Eis sei kalt, friere aber nicht. Wenn man von ihm verlangt, daß er diese Dinge wohl unter-

scheide und auseinandersetze, so wird er in Verlegenheit kommen, da er nicht gewohnt ist, über dieselben nachzudenken, das rein Objektive von dem rein Subjektiven zu unterscheiden; aber dies beweist nicht, daß seine Täuschung wirklich so groß sei, wie Manche glauben.

67. Rücksichtlich der Farbe sind größere Schwierigkeiten vorhanden, um von dem Vorurtheil sich loszumachen; denn wir tragen wirklich den Glauben tief eingewurzelt in uns, daß an der Oberfläche der Körper die Farben selbst sich befinden, und daß unsere Sensationen nichts Anderes sind, als eine Copie dessen, was an dem äußeren Objekt vorhanden ist. Das Licht scheint uns eine nothwendige Bedingung, um die Farbe zu sehen, aber nicht die Farbe selbst zu sein. Gleichwohl ergibt es sich bei aufmerksamerem Nachdenken, daß kein Unterschied zwischen dieser und den andern Sensationen obwalte.

68. Die Sensation der Farbe ist darum allein schon, weil sie Sensation ist, ein dem sensitiven Wesen inhärirendes Phänomen, eine Thatsache des Bewußtseins, und daher hieße, außer uns etwas Aehnliches annehmen, so viel als, den gesehenen Körpern die Fähigkeit des Sehens beilegen.

69. Dieser Grund der transcendentalen Aesthetik wird durch physische Beobachtungen unterstützt, welche zeigen, daß in der Farbe nichts Beständiges vorhanden ist, und daß alles sich nur relativ zu unserem Organismus und den dazwischen befindlichen Körpern verhält. Ein weißes Papier bedeckt sich mit bunten Farben, wenn ein Prisma darübergehalten wird, das die Sonnenstrahlen bricht. Dies zeigt, daß je nach der Richtung dieser Strahlen oder der Art und Weise wie sie sich verbinden, wir eine verschiedene Sensation erfahren. Wenn das Auge, anstatt vollkommen durchsichtiger Flüssigkeiten, gefärbte besäße, so würden wir die Objekte in verschiedener Farbe, je nach der der Flüssigkeit, sehen. Wir können uns hiervon eine Idee machen, wenn wir uns erinnern, daß wir durch ein gefärbtes Glas alles in derselben Farbe erblicken.

70. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es, wenn auch nicht

in so hohem Grade, wie in den angeführten Beispielen, unter den Menschen gleichwohl nicht geringe Verschiedenheiten rücksichtlich des Sehens der Farben gibt. Es ist nicht gewöhnlich, daß Alle sie vollkommen auf dieselbe Weise sehen, da so große Unterschiede zwischen den Organen der verschiedenen Individuen vorhanden sind.

71. Diese Unterschiede können, wenn wir auch den Fall zugeben, daß sie rücksichtlich der Farben vorhanden sind, doch keine Störung in dem allgemeinen Sinne hervorbringen, denn eine solche würde, auch wenn sie viel größer wären, als sie sind, noch nicht entstehen, wenn wir z. B. annehmen wollten, daß ein gewisses Individuum Alles gelb sähe, was die Anderen roth sehen.

Wäre dieser Fehler von Geburt an vorhanden, so würden die Worte und Alles, was dazu diente, die Objekte und die Sensationen zu bezeichnen, sich gleich bleiben; die Verschiedenheit wäre in dem sensitiven Wesen vorhanden, ohne daß weder dieses noch Andere sie jemals ahnten.

72. Diese Theorie beraubt keineswegs, so zu sagen, die Natur ihrer Reize, um dieselben in unser Inneres zu verlegen, weil sie zeigt, daß sie nicht sowohl an den Körpern, als vielmehr in dem wunderbaren Wesen sich befinden, das in uns ist. Die Natur ist schön, wenn es ein Wesen gibt, das ihre Schönheit erkennt und fühlt. Diese ist nur eine relative: wenn die Beziehung zu dem lebenden Wesen aufhört, hört sie auch auf schön zu sein und verwandelt sich in einen Abgrund von Finsterniß und Schweigen. Die Schönheit der Farben, die Harmonie der Musik, der Duft der Wohlgerüche, die Annehmlichkeit des Geschmackes befindet sich in uns; die Welt ist eine Masse von Objekten, die nichts, das diesen Phänomenen des lebenden Wesens ähnlich wäre, in sich schließen. Ihre hauptsächliche Schönheit besteht in ihren Beziehungen zu unseren Organen, um in uns die Sensationen zu verursachen; das Verborgenste und Wunderbarste bei diesem staunenswerthen Geheimniß liegt in uns selbst.

Kapitel XII.

Objektive Realität der Ausdehnung.

73. Der Idealismus würde triumphiren, wenn wir in den äußeren Objekten nichts fänden, was unseren Sensationen ähnlich wäre. Denn wenn wir, nachdem wir gesagt, daß die Farbe, der Ton, der Geruch, der Geschmack, die Wärme, die Kälte und andere sinnliche Qualitäten, rücksichtlich der Sensationen nicht Originale sind, die in jenen sich darstellen, sondern Ursachen, welche sie hervorbringen, nun dasselbe auch von der Ausdehnung behaupteten, so wäre die Welt etwas Unausgedehntes und alle Ideen, welche wir über die Körperwelt hätten, würden zusammenstürzen. In diesem Falle müßten wir annehmen, daß es Wesen gibt, die unsere Sensationen bewirken, aber weiter würden wir nichts über dieselben wissen und allen Begriffen der Geometrie würde in der Wirklichkeit nichts entsprechen. Es ist also von der größten Wichtigkeit, den Unterschied zwischen der Sensation der Ausdehnung und den Anderen zu bezeichnen, und zu beweisen, daß diese Sensation als eine wahre Copie dessen aufzufassen sei, was in der Wirklichkeit existirt und daß die Objekte uns nicht allein den Eindruck gewisser Formen verursachen, sondern dieselben wirklich besitzen, denen ähnlich, welche in unserem Innern sich darstellen. Wir werden also die folgende Behauptung zu beweisen haben:

74. Die Ausdehnung der Objekte unserer Sensationen oder die Verbindung der Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe ist etwas wirklich außer uns Existirendes.

75. Die Wahrheit dieser Behauptung wird erstens durch das unüberwindliche Widerstreben bewiesen, welches wir in unserem Inneren dagegen erfahren, sie in Zweifel zu ziehen. Ohne Schwierigkeit überreden wir uns, daß ein Apfel, den

wir sehen, nichts den Sensationen des Geschmackes und Geruches, die er in uns hervorbringt, Aehnliches besitze, daß er nur allein in sich gewisse Theilchen habe, die, wenn sie mit unseren Geruchs- und Geschmacksorganen in Verbindung kommen, jene Wirkungen hervorbringen. Eben so leicht wird es uns, zu glauben, daß die Kälte oder Wärme, die wir erfahren, wenn wir ihn berühren, nicht in ihm sich befinde, und daß er nur die nothwendigen Qualitäten besitze, jene Empfindungen in uns hervorzurufen. Das leichte Geräusch, welches er macht, wenn wir ihn in der Hand herumdrehen, schreiben wir, ohne daß es uns Schwierigkeit koste, den Vibrationen zu, die er in der Luft bewirkt und welche diese in Bewegung setzen. Wir finden endlich auch keine große Schwierigkeit dabei, wenn man uns sagt, daß seine Farbe keine ihm inhärirende Qualität sei und nur aus der besonderen Weise entstehe, wie das Licht auf seiner Oberfläche sich spiegelt. Allein wenn wir, nachdem wir den Apfel bereits seiner sensiblen Qualitäten beraubt haben, es versuchen, ihn auch seiner Ausdehnung zu berauben, indem wir uns vorzustellen versuchen, er habe kein Volumen, bestehe nicht aus Theilen, seine Ausdehnung stelle sich nur in unserem Inneren dar, in Wirklichkeit aber sei nichts Aehnliches vorhanden, sondern nur ein Wesen, welches in uns die innere Repräsentation der Ausdehnung hervorbringt, dann ist es nicht mehr möglich, einem ähnlichen Paradoxon unsere Zustimmung zu geben und alle Anstrengungen des Willens genügen nicht, um die Stimme der Natur zu ersticken. Wer ist fähig, sich zu überreden, daß ein eigener Körper keinen einzigen Theil hat, daß er weder lang, noch breit, noch dick ist; daß es mit den Objekten, die ihn umgeben, eben so sich verhalte; daß es keine Entfernungen gebe; daß weder große noch kleine Sachen vorhanden; daß Alles, was wir mit diesen Worten bezeichnen, nichts als Schein, rein innere Phänomene, die durch Wesen, die nichts Aehnliches an sich haben, in uns hervorgebracht werden?

76. So lange wir an der wirklichen Ausdehnung der

Objekte festhalten, sind wir im Stande, zu erklären, auf welche Weise sie in uns Sensationen hervorrufen können; denn wir nehmen an, daß von ihnen Säulen von Fluidis ausgehen, welche unsere Organe afficiren, daß ihre Oberfläche sich auf die unseres Körpers legt, um in uns die Sensationen des Gefühles zu bewirken, daß auf ihr die Strahlen des Lichtes sich reflektiren, die zu unseren Augen gelangen. Wenn jedoch in den Objekten keine Ausdehnung vorhanden ist, dann haben sie auch keine Theile, können keine Fluidi entsenden und keine Oberflächen darbieten; alles verwirrt sich in uns und außer uns.

77. Die Geometrie ist eine der gewissesten und evidentesten Wissenschaften; sie fällt aber in Nichts zusammen, wenn wir die Ausdehnung der Objekte läugnen. Es ist klar, daß, wenn wir von Volumen, von Oberflächen und Linien sprechen, wir nicht von diesen Dingen reden, in so fern sie in unserem Inneren befindlich sind, sondern in so fern sie außer uns entweder wirklich oder möglich sind. Wenn man die idealistische Hypothese annimmt, dann reducirt sich die Geometrie auf rein innerliche Thatsachen, von denen man nicht weiß, ob ihnen irgend ein wirkliches oder mögliches Objekt entspricht; sie verliert mithin ihre wahre Natur und eine der gewissesten und evidentesten Wissenschaften wird ein bloßes Wortspiel, wenn man von ihr in der Aeußerlichkeit Anwendung machen will.

78. Auch die Naturwissenschaften verschwinden, wenn die Ausdehnung fehlt. Wenn z. B. die Katoptrik fest stellt, daß bei dem Licht der Reflexionswinkel gleich sei dem Einfallswinkel, so kann dies dann nichts weiter bedeuten als, daß bei dem Scheine dessen, was wir Licht nennen, der Schein des Reflexionswinkels gleich sei dem Scheine des Einfallswinkels. Wenn die Mechanik fest stellt, daß die Kräfte eines Hebels im umgekehrten Verhältniß zu der Länge seiner Arme stehen, so kann dies bloß bedeuten, daß der Schein der Kräfte eines Scheines von einem Hebel im umgekehrten Verhältniß zu der scheinbaren Länge des Scheines seiner Arme stehen. Umsonst

wird die Astronomie von Massen, Volumen, Geschwindigkeit und Umlauf der Himmelskörper zu uns sprechen; wenn es keine wirkliche Ausdehnung gibt, so gibt es auch nur einen Schein von Massen, Bewegungen, Geschwindigkeiten und Umläufen. Alles dies sind innere Phänomene, welche uns ein Objekt verursacht, das wir nicht kennen, und das mit unbegreiflicher Sonderbarkeit uns für wirklich und außer uns befindlich halten läßt, was rein ideal ist und nur in uns vorhanden.

79. Die objektive Realität der Ausdehnung wird aber nicht bloß durch die absurden Folgen bewiesen, welche aus ihrer Nichtannahme resultiren würden, sondern auch durch einen Beweis, der auf das innere Wesen der Sache sich gründet. Gehen wir zu diesem neuen Beweise über, aber bemerken wir wohl, daß durch seine Hinzufügung nicht zugestanden werden soll, der erstere sei nicht genügend. Die Beweise, welche auf die Absurdität des Gegentheils sich stützen, sind eben so sicher, wie die direkten; denn dasjenige kann niemals Wahrheit sein, was absurde Folgen nach sich zieht. Es genügt also, gezeigt zu haben, daß das Läugnen der objektiven Realität der Ausdehnung unsere wissenschaftlichen Ideen verwirrt, um es unmöglich zu machen, daß jene in Zweifel gezogen werden könne.

80. Wenn der Begriff der Ausdehnung analysirt wird, so enthält er: Multiplicität (Vielheit) und Continuität (Zusammenhang). Multiplicität: weil kein ausgedehntes Wesen im strengen Sinne des Wortes eins ist; denn eben weil es ausgedehnt ist, besteht es aus Theilen, welche, ohne von einander verschieden zu sein, nicht gedacht werden können; Continuität: weil, um die Ausdehnung zu bilden, es nicht genügt, daß viele Wesen vorhanden sind, sondern daß diese auch solche seien, und auf solche Weise miteinander verbunden, daß sie die Ausdehnung constituiren können.

Wenn wir viele Geister uns denken, so wird eine Menge resultiren, und dennoch werden wir an nichts Ausgedehntes dabei denken. Die Arithmetik beschäftigt sich beständig mit

vielfältigen Dingen, und gleichwohl ist die Ausdehnung ihr Objekt nicht.

81. Sowohl die Multiplicität als auch die Continuität der Wesen, welche uns Sensationen verursachen, können wir durch diese letzteren erkennen. Wenn wir ein Objekt sehen oder fühlen, so erhalten wir eine Sensation von unter sich unterschiedenen Punkten; dies gehört zur Natur der genannten Sensationen selbst. Es ist nicht möglich, ein Objekt zu sehen, wenn es in ihm nicht unterschiedene Theile gibt, die sich uns darstellen; das Sehen eines untheilbaren Punktes schließt einen Widerspruch in sich. Dasselbe findet beim Gefühle statt, denn die Sensationen desselben schließen gleichfalls einen Unterschied der Theile in sich, deren Verbindung und Lage uns eine Kenntniß gewähren.

82. Die Continuität, d. h. die Disposition der Objekte unter jener Form, die wir Ausdehnung nennen, ist eine Thatsache, welche, obgleich sie gewiß außer uns existirt, und in unserem Inneren repräsentirt wird, dennoch einer strengen Analyse nicht unterworfen werden kann. Es wird nichts damit bezeichnet, wenn man sagt, die Ausdehnung ist das Einnehmen des Raumes; denn dann fehlt die Erklärung, worin diese Ausdehnung des Raumes bestehe.

Wenn man hinzusetzt, ausgedehnt sein bedeute, daß die einen Theile sich außerhalb der Anderen befinden, so erklärt man wiederum Nichts; denn dieses „außerhalb" ist nicht denkbar, wenn es keine Ausdehnung gibt; man erklärt also dann die Ausdehnung durch die Ausdehnung selbst und verfällt in den Fehler, in die Definition die definirte Sache selbst aufzunehmen.

83. Es scheint daher, als müsse man die äußere Ausdehnung für eine Thatsache halten, welche wir nicht anders analysiren können, als daß wir in ihr die Multiplicität finden und dieselbe der Messung unterwerfen; es scheint, daß wir die innere Repräsentation der Ausdehnung gleichfalls als eine primitive Thatsache unseres Geistes ansehen müssen, welche

sich in uns entwickelt, sobald die sensitiven Fähigkeiten in Uebung kommen.

84. Doch hier kann man uns eine Einwendung entgegenstellen. Die Ausdehnung, insofern sie in uns sich darstellt, ist ein rein innerliches Phänomen, eine Sensation; wenn wir sie also den äußeren Objekten beilegen, so machen wir diese selbst sensitiv. Dies ist grade derselbe Grund, mit dem wir die objektive Realität der sinnlichen Qualitäten bekämpft haben, insofern sie als Typen unserer Sensationen betrachtet werden; warum also könnte dies nicht auch auf die Ausdehnung angewendet werden? Die Einwendung gründet sich hier auf die Parität und wird daher verschwinden, wenn wir den Unterschied zwischen beiden Fällen bezeichnet haben.

85. Der erste und am meisten in die Augen springende Unterschied besteht darin, daß das Läugnen der objektiven Realität der anderen sinnlichen Qualitäten unsere wissenschaftlichen Ideen nicht in Verwirrung bringt, was aber geschieht, wenn wir dieses auch auf die Ausdehnung anwenden. Also selbst in dem Falle, daß der obige Beweis uns auch auf diese anwendbar erschiene, müßten wir dennoch ihm die Zustimmung versagen, da es keinen Grund von was immer für einer Art geben kann, welcher die Behauptung eines Absurdums rechtfertigte. Wenn ein Conflikt von dieser Art entsteht und das Absurde, auf das wir kommen würden, evident ist, dann schreibt die Vernunft vor, das Vorhandensein eines verborgenen Fehlers in dem Argumente anzuerkennen, das uns auf den Widerspruch führt.

Diese Lösung läßt die Schwierigkeit verschwinden, indem sie, so zu sagen, an die philosophische Klugheit appellirt; sie würde genügen, um vor dem Absurden zu bewahren; wir würden erkennen, daß Disparität vorhanden, aber nicht wissen, worin sie besteht und woraus sie entspringt. Wir müssen daher noch einen anderen Unterschied bezeichnen, der in der Natur der Sache selbst gegründet ist.

86. Die Ausdehnung ist, obgleich nothwendige Beding-

ung für den Gebrauch der Sinne, gleichwohl nicht direktes Objekt irgend eines derselben. Das Gesicht und das Gefühl, diejenigen Sinne, welche in besonderer Weise zu ihr Bezug haben, nehmen dieselbe weder direkt noch indirekt wahr. Das Auge muß, um die Farben zu sehen, dieselben in einer Ausdehnung vor sich haben; aber es sieht nicht die Ausdehnung selbst, sondern die Farben; das Gefühl bedarf, um die Weichheit oder Rauheit wahrzunehmen, einer Ausdehnung; aber es fühlt nicht die Ausdehnung selbst, sondern die ihr inhärirenden Qualitäten der Weichheit oder Rauheit.

Die Ausdehnung muß also betrachtet werden als eine Art von Subjekt der unter die Sinne fallenden Eigenschaften der Objekte, nicht aber als unmittelbares und direktes Objekt der Sensibilität. Wenn wir eine Ausdehnung ohne Geruch, Geschmack, Ton, Farbe oder irgend eine auf das Gefühl bezügliche Eigenschaft denken könnten, so wäre dieselbe unfähig, unsere Sinne zu affiziren.

87. Diese Bemerkung beseitigt vollkommen den erhobenen Einwurf; denn wenn die Ausdehnung kein unmittelbares und direktes Objekt der Sensationen ist, dann legen wir durch die Behauptung ihrer äußeren Existenz den äußeren Objekten keineswegs den Charakter der Sensibilität bei, sondern bezeichnen nur eine Eigenschaft, welche uns wahrnehmbar wird durch das Mittel der Sinne. Hierdurch ist auch bewiesen, daß keine Pärität zwischen den eigentlich sogenannten Sensationen und der Wahrnehmung der Ausdehnung stattfindet. Jene sind innere Phänomene, welche wir nicht auf das Aeußere übertragen können; diese hingegen ist eine äußere Thatsache, die uns wahrnehmbar wird durch die Vermittelung der inneren Phänomene.

Die Figuren und Gestalten, die nichts anderes sind, als Modifikationen der Ausdehnung, stellen sich in unserem Inneren dar; aber diese Darstellung selbst ist unmöglich ohne die Farbe; mithin bietet sich auch die Anordnung der Theile, d. h. das am meisten Charakteristische bei der Ausdehnung, nicht direkt und unmittelbar unseren sensitiven Fähigkeiten dar.

88. Die Geometrie handelt von der Ausdehnung, absehend von den Farben und jeder sinnlichen Qualität. Die Wissenschaft befindet sich dann nicht mehr in dem Gebiet der sinnlichen Darstellungen, sondern der reinen Ideen, oder der Objekte des reinen Verstandes; denn die Geometrie selbst muß, wenn sie an sinnliche oder imaginäre Darstellungen gehen will, die Farbe oder eine andere Qualität anwenden, welche die Sinne afficiren kann. Dieser Charakter der Ausdehnung, die Möglichkeit, daß dieselbe von den sinnlichen Eigenschaften entblößt werden und in ein reines Verstandesobjekt sich verwandeln kann, zeigt mehr und mehr, daß dieselbe an sich, in ihrem Wesen, keine Sensation ist; denn wenn sie eine solche wäre, so könnte sie nicht ihrer sinnlichen Natur entkleidet werden; das Wesen einer Sache kann nicht vernichtet werden, ohne die Sache selbst zu vernichten. (Vergl. Fundamente der Philosophie II. Buch, Kap. 8 u. 9; III. Buch, Kap. 1—7 und 18—30.)

Kapitel XIII.

Vergleichung der respektiven Fähigkeit des Gesichtes und des Gefühles, uns die Idee der äußeren Objekte zu geben.

89. Condillac ist der Meinung, daß der Hauptsinn das Gefühl sei. Nach diesem Philosophen können wir uns allein durch das Gefühl die Idee der Ausdehnung bilden; so daß also das Gesicht allein nicht ausreichen würde, um uns die Idee der äußeren Objekte zu geben. Das Sehen würde sich uns als ein rein subjektives Phänomen darstellen; durch dasselbe würden wir weder Figuren, noch Entfernungen, noch Bewegung erkennen. Diese Meinung erscheint mir ungegründet.

90. Das Gesicht hat zum eigentlichen und charakteristischen Objekt die Farben, und die Farben können nicht einmal gedacht werden ohne eine Oberfläche. Jede Oberfläche ist

ausgedehnt, mithin tritt mit Nothwendigkeit in die Sensation des Sehens selbst die Vorstellung der Ausdehnung hinein.

91. Um zu begreifen, wie das Gesicht uns die Idee des Volumen geben könne, genügt die Betrachtung, daß dieses Letztere nur die Verbindung der drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe ist; das Gesicht gibt uns die Idee der beiden ersteren, wie wir so eben gezeigt haben (n. 90.), denn der Begriff der Oberfläche setzt Länge und Breite voraus; es hindert also nichts, daß es uns auch die der letzteren gebe.

Man wird die Richtigkeit dieses Schlusses zugeben, wenn man bedenkt, daß die drei Dimensionen, welche das Volumen constituiren, nur durch die Stellung, die sie in Bezug auf uns einnehmen, sich unterscheiden; dasselbe, was wir z. B. die Länge eines Buches nennen, wird Breite oder Tiefe, wenn es in anderer Weise gestellt oder aus einem anderen Punkte gesehen wird. Der Sinn also, welcher die zwei ersteren Dimensionen wahrnimmt, wird auch leicht die dritte wahrnehmen können, wenn die Verschiedenheit der Stellungen der Objekte ihm diese Dimensionen in verschiedener Beziehung darstellt. Das Letztere muß nothwendig geschehen durch die Bewegung der Objekte, oder des Auges; folglich wird auch das Gesicht für sich allein uns die Idee der Figuren und der Entfernungen geben können, ohne daß das Gefühl dazu nothwendig wäre. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch II. Kap. 10—16.)

92. Die Idee des Widerstandes selbst (den die Körper gegen einander ausüben), welche in besonderer Weise den Sinn des Gefühles zu verlangen scheint, kann schon durch das bloße Gesicht erlangt werden. Um dies einzusehen, beachte man, daß es sich nicht um die S e n s a t i o n des Gefühles handelt, welche wir erfahren, wenn wir auf einen Widerstand leistenden Körper stoßen; denn dieß hieße dann eben so viel, als: das Gesicht kann fühlen. Man spricht also hier vom Widerstande einzig und allein, insofern er die einfache Beziehung eines Körpers zu einem anderen ist, der in seiner Bewegung durch ihn aufgehalten wird. Wenn ein Körper in der Richtung

b ————————— d ————————— c sich bewegt, und ein Beobachter sieht, daß der Körper stets die ganze Linie bc durchläuft, ausgenommen, wenn ein anderer im Punkte d dazwischen gestellt wird, so wird er natürlich schließen, daß die Zurückhaltung des bewegten Körpers von dem Dazwischenstellen des anderen abhängig ist und mithin diesen letzteren als Widerstand leistend ansehen. Weiter bedarf es nichts, um die Idee des Widerstandes zu bilden; denn die Sensation des Gefühles ist eine subjektive Thatsache des Wesens, welches sie erfährt, und welche nichts zu schaffen hat mit der objektiven, oder mit der Beziehung des zurückgehaltenen Körpers zu dem Hinderniß, das ihn zurückhält.

93. Der wichtigste Grund für die Ansicht, welche wir bekämpfen, wird aus der Erfahrung hergenommen, die man mit einem Blinden, einem Knaben von dreizehn Jahren gemacht hat, mit welchem ein berühmter Chirurg in London, Namens Cheselden, die Operation des Staares vornahm, zuerst an einem und dann an dem anderen Auge. Die beachtenswerthesten Erscheinungen dabei waren folgende:

1) Als der Knabe zu sehen anfing, glaubte er, daß die Gegenstände die Oberfläche seiner Augen berührten.
2) Er konnte sich keine Vorstellung von dem Verhältniß der Größen und der Entfernungen bilden. So wußte er nicht zu begreifen, wie das Haus seinem Gesichte größer erscheinen konnte, als sein Zimmer. Ebenso wenig konnte er begreifen, wie es noch andere Objekte geben könne, außer denen die er sah; alles erschien ihm unendlich groß.
3) Er unterschied nicht zwischen den Objekten, wie verschieden sie auch an Größe und Gestalt waren.

Hieraus schließt Condillac, daß das Gesicht für sich allein uns keine Idee von der Ausdehnung und von den Entfernungen geben würde, da dasselbe, bei den ersten Anfängen seiner Uebung beobachtet, die so eben angeführten Resultate zeigt.

94. Das Argument ist glänzend und scheint auf den er-

sten Blick entscheidend zu sein; allein, mit strenger Kritik geprüft, erweist es sich gleichwohl als sehr schwach. Um die Lösung der Schwierigkeit, die es darzubieten scheint, vollkommen zu begreifen, ist es nöthig, einige Umstände der angeführten Thatsache zu beachten.

95. Der Knabe war vor der Operation nicht vollkommen blind; er unterschied den Tag und die Nacht und bei sehr hellem Licht auch die weiße, schwarze und rothe Farbe. Dieser Umstand ist wichtig; denn er zeigt, daß der Blinde die Gewohnheit hatte, die Gegenstände als unmittelbar seine Augenlieder berührend anzusehen, wovon wir uns eine Vorstellung bilden können, wenn wir beobachten, was uns begegnet, wenn wir die Augen bei hellem Lichtglanz schließen. Es ist mithin schon nicht so wunderbar, daß er bei der Lösung des Staares glaubte, die Objekte, welche sich ihm nun deutlicher zeigten, befänden sich an demselben Orte, auf welchen er die früheren dunklen Sensationen zu beziehen pflegte.

96. Die Verwirrung, in welcher die neuen Sensationen sich dem Knaben darboten, beweist nur, daß das Gesicht, um uns eine klare und bestimmte Idee der Objekte zu geben, einer gewissen Uebung bedarf, welche gewissermassen die Stelle der Erziehung vertritt. Was würde erfolgen, wenn bei einem des Gefühles beraubten Menschen dieser Sinn plötzlich geweckt würde? Es ist gewiß, daß seine Sensationen sich Anfangs in derselben Verwirrung befinden würden. Die Erfahrung eines jeden Tages lehrt uns, daß das Gefühl durch Uebung sich vervollkommnet; es wird also bei seinen ersten Akten in der größten Unvollkommenheit sich befinden.

97. Ein Organ, das seine Funktionen zum ersten Mal ausübt, muß sehr schwach sein und die Eindrücke sehr schlecht mittheilen. Wenn wir bei einem plötzlichen Uebergange von der Dunkelheit zum Licht, die Gegenstände kaum unterscheiden und zuweilen fast nichts sehen; was muß dann nothwendig bei Jemandem eintreten, der zum ersten Mal in seinem Leben im Alter von dreizehn Jahren sieht?

98. In der Erzählung des Operateurs scheint ein Widerspruch vorhanden zu sein. Er sagt, daß das Kind die Objekte nicht unterschied; daß ihm aber die regelmäßigen vorzugsweise gefielen. Wenn die einen ihm mehr als die anderen gefielen, so unterschied er sie; denn ohne Unterscheidung gibt es keine Vorliebe.

99. Daß er durch das Gesicht jene Objekte nicht wiedererkannte, die er bereits durch das Gefühl kennen gelernt, beweist ebenfalls nur, daß er nicht daran gewöhnt war, die beiden Arten von Sensationen zu vergleichen. Er wußte zum Beispiel, daß ein Ball seinem Gefühl die Sensation eines sphärischen Körpers verursachte; aber er wußte nicht, welche Sensation ihm derselbe durch das Gesicht verursachen werde, und so konnte er von der Identität der Objekte sich nicht eher überzeugen, als bis die Erfahrung ihn gelehrt, die Sensationen zu combiniren, sie auf Ein und Dasselbe, als gemeinschaftliche Ursache, zu beziehen.

100. Es ist ferner beachtenswerth, daß es sich um ein Kind von dreizehn Jahren handelt, das also noch ohne Beobachtungsgeist war, (der nur durch Uebung erworben wird), und das in der Ueberraschung der ersten Eindrücke nothwendig tausend unzusammenhängende Dinge sagen mußte, um so mehr, da es in einer Sprache redete, die es noch nicht verstand, wie die der Gesichts-Sensationen. Wohl kannte der Knabe die Namen der Farben, der Größen, der Figuren, der Linien, der Bewegungen u. s. w.; aber nichts von dem konnte er bereits auf die Sensationen des Gesichtes bezogen haben; er konnte mithin, ehe nicht einige Zeit verlaufen war, nicht mit Genauigkeit auf viele Fragen antworten, welche ihm gestellt wurden, weil er ihre Bedeutung nicht verstand. Der Blinde spricht von den Gegenständen des Gesichtes; aber für ihn bedeuten die Worte nicht dasselbe, wie für uns.

101. Der Eindruck des Angenehmen oder Unangenehmen ist etwas allen Sensationen gemeinschaftliches; und hieraus erklärt sich, warum der Knabe, von dem man sagt, er habe

die Gegenstände nicht unterschieden, gleichwohl diejenigen bezeichnete, die ihm die angenehmsten waren. Wenn man ihn über die Gränzen, die Größen und die Figuren gefragt hätte, so würde er nicht mit Genauigkeit geantwortet haben, theils wegen der Schwäche des Organes, theils wegen seiner Ueberraschung, theils weil er nicht richtig verstanden, was man ihn gefragt. Handelte es sich dagegen nur um die allgemeine Sensation des Gefallens, so verschwand die Verwirrung; er verstand sehr gut, was die Worte bedeuteten, und war daher auch im Stande anzugeben, welchen Gegenständen er den Vorzug gab.

102. Aus diesen Bemerkungen ziehen wir den Schluß, daß die an dem Blinden des Cheselden gemachten Erfahrungen nur beweisen, daß das Organ des Gesichtes die nothwendige Kraft und Genauigkeit erst nach Verlauf einiger Zeit der Uebung erlange; daß seine ersten Eindrücke nothwendig verwirrt sind, und daß, wenn die Gewohnheit, sie unter sich und mit denen der anderen Sinne zu vergleichen, fehlt, sie uns zu ungenauen Urtheilen verleiten.

103. Da nun aber eben dasselbe auch bei den anderen Sinnen stattfindet, so folgt, daß Condillac hieraus nichts gewinnt für seine Meinung von der Ueberlegenheit des Gefühles. Ohne den Nutzen dieses Sinnes für die Berichtigung vieler auf die Ausdehnung sich beziehender Urtheile zu verkennen, scheint es mir, daß derselbe weit entfernt, über allen übrigen zu stehen, vielmehr einer der niedrigsten sei. Beschränkt auf das in unmittelbarer Nähe Befindliche, kann er die Entfernungen nicht überschreiten und nur über sehr kleine Objekte urtheilen; das Mittel seiner Wahrnehmung, die Application einer Fläche auf eine andere Fläche, ist eines der rohesten und langsamsten im Gebiete der Sensibilität. Das Gesicht zeigt uns die Fixsterne, die Millionen von Meilen von uns entfernt sind; das Gehör benachrichtigt uns von dem, was an sehr entlegenen Orten geschieht; selbst der Geruch macht uns aufmerksam auf die Nähe eines stinkenden oder wohlriechenden Objektes, das wir mit dem Gefühl nicht erreichen können.

104. In der Natur selbst bietet sich uns die Beobachtung dar, daß das Gefühl an den untersten Gränzen des Thierreiches sich findet; es ist dem Menschen mit dem Wurm und dem Polypen gemein, und einige glauben sogar, daß es sich bis auf die sogenannten sensitiven Pflanzen erstrecke. In dem Menschen ist es in größerer Vollkommenheit als bei allen Thieren vorhanden; aber dieß beweist nicht seinen Vorzug vor den übrigen Sinnen, sondern daß es zu edleren Funktionen bestimmt ist, wohin vorzugsweise seine Mitwirkung zur Bildung und Berichtigung der Ideen, die sich auf die Sinnenwelt beziehen, zu rechnen ist.

Kapitel XIV.

Was die Sinne in Rücksicht auf die Körperwelt uns lehren.

105. Aus der vorstehenden Untersuchung folgt klar, daß die Sinne uns nicht die Natur der Körper erkennen lassen; sondern uns nur in Beziehung zu ihnen setzen, ohne uns etwas Anderes von ihnen darzustellen, als die Form ihrer Ausdehnung. Wenn wir demgemäß wohl unterscheiden zwischen dem, was bei unseren Sensationen subjektiv und objektiv ist, so finden wir, daß mit Ausnahme der Ausdehnung und dem Princip der Causalität, (der physischen oder veranlassenden), das in den Körpern selbst sich befindet, alles Uebrige subjektiv ist.

106. Die äußere Sensibilität ist eine Fähigkeit, die uns gegeben ist zur Erhaltung des Individuums und der Species, und um die Beziehungen und Theile der Körperwelt unter sich und zu unseren Organen zu erkennen; diese Beziehungen beschränken sich, insofern sie unseren Sinnen unterworfen sind, auf die Ausdehnung und die Bewegung.

107. Indem wir diese Lehre zusammenfassen, werden wir sagen, daß die Sinne uns Folgendes lehren:

1) Die Existenz von Wesen, die von uns verschieden sind und die einen physischen oder veranlassenden Einfluß auf uns haben;
2) den Unterschied dieser Wesen unter sich, und eben deßhalb Vielheit in ihrer Vereinigung.
3) Die Abhängigkeit eben dieser Wesen von bestimmten Gesetzen in ihren Beziehungen unter sich und zu unseren Organen.
4) Die ihnen allen gemeinschaftliche Form, welche unumgänglich nothwendig ist, damit wir sie sinnlich wahrnehmen können: die **Ausdehnung** oder **Continuität**.
5) Die Veränderungen des Verhältnisses der partialen Ausdehnungen zur totalen Ausdehnung, oder dasjenige, was die **Bewegung** im Raume constituirt.
6) Alle Mittel, die wir haben, um die anderen Qualitäten der Körper wahrzunehmen, sei es in ihren wechselseitigen Beziehungen oder in der zu uns selbst, beschränken sich auf die Bestimmung ihrer Wirkungen durch die Modifikationen der Ausdehnung. Die Grade der Wärme und Kälte werden gemessen durch die Höhe des Quecksilbers im Thermometer; für die anderen athmosphärischen Veränderungen dient der Barometer; und im Allgemeinen schließen wir auf die Intensität der mechanischen und chemischen Kräfte durch Messungen der Bewegung, d. h. durch Beziehungen der Ausdehnung. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch III. Kap. 3.)

Kapitel XV.

Die Einbildungskraft, oder die innere sinnliche Repräsentation. Ihre Nothwendigkeit und ihre Eigenschaften.

108. Die äußeren Sensationen sind ungenügend, um uns in den Beziehungen zur Körperwelt zu leiten; deßhalb ist uns die Fähigkeit verliehen, in unserem Inneren, auch ohne die Gegenwart der Objekte, die Eindrücke zu reproduciren, welche sie uns verursacht haben. Diese Fähigkeit nennt man Einbildungskraft oder Phantasie.

109. Um sich von der Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Einbildungskraft zu überzeugen, erwäge man, was erfolgen würde, wenn sie fehlte. Wir könnten nur Beziehungen zu den gegenwärtigen Objekten haben; denn wenn es keine innere Vorstellung gäbe, so würden wir die Erinnerung der Sensationen sofort verlieren, sobald diese zu existiren aufhörten. Dies würde die Befriedigung der Bedürfnisse des Lebens unmöglich machen. Wir würden das Nahrungsmittel nicht kennen, das wir früher genossen haben; würden unsere Wohnung nicht mehr wiederfinden, noch sie wieder erkennen, wenn wir zufällig sie anträfen. Indem wir keine Erinnernng von irgend etwas hätten, würden wir nichts von dem wissen, was uns früher begegnet ist; würden der Einheit des Bewußtseins entbehren: eine von wenigen Augenblicken gehabte Sensation wäre uns so fremd und unbekannt, als ob sie ein anderer Mensch in einem weit entfernten Lande erfahren hätte. Hieraus erhellt, daß die Fähigkeit, in unserem Inneren die vergangenen Sensationen zu reproduciren, uns unumgänglich nothwendig war, und daß der Schöpfer uns mit ihr begabt hat, damit die sinnlichen Phänomene in uns nicht eine Reihe von unzusammenhängenden Thatsachen wären, welche zu nichts führen könnte.

110. Die Phantasie ist eine Art von Fortsetzung der Sinne; denn sie stellt uns nur dasjenige dar, was diese uns früher einmal vermittelt haben; sie unterscheidet sich aber durch gewisse charakteristische Eigenthümlichkeiten, welche Beachtung verdienen.

111. Eine der unterscheidenden Eigenschaften der innerlich repräsentirenden Sensibilität besteht darin, daß sie uns ihre Vorstellungen in die Idee der Zeit gehüllt darbietet. Bei der Erinnerung an eine Gegend, welche wir gesehen haben, stellt sich in unserem Inneren die Gegend nicht in absoluter Weise, sondern als die Wiedererscheinung einer vergangenen Sensation dar, welche der Vorstellung den Charakter der Erinnerung verleiht. Wenn man uns eine von uns nicht gesehene Gegend beschriebe, so würde sich ihre Vorstellung nicht mit dem Charakter der Erinnerung darbieten, sondern als ein Produkt unserer durch die Beschreibung erregten Phantasie.

112. Wenn wir über diese Eigenschaft der Einbildungskraft nachdenken, so zeigt es sich sogleich, daß sie uns absolut nothwendig ist, um uns nicht in einem Labyrinth unzusammenhängender Vorstellungen zu verlieren. Die Manie und der Wahnsinn besteht in jener Verwechselung des Wirklichen mit dem bloß Eingebildeten: das Menschengeschlecht sollte aber nicht eine Gesellschaft von Wahnsinnigen und Narren sein.

113. Die Einbildungskraft reproducirt nicht bloß die vergangenen Sensationen, sondern folgt hierin auch einer Ordnung, welche für uns die angemessenste ist. Wenn wir an einen Ort oder an eine Zeit uns erinnern, so erinnern wir uns natürlich an die Sensationen, die wir dort gehabt haben, auch wenn sie sehr verschiedene sind. Die Einheit des Ortes oder der Zeit dient uns zum vereinigenden Bande.

114. Diese Vereinigung der vergangenen Sensationen durch das Band des Ortes oder der Zeit, entspringt daraus, daß, da dieselben zu einer und derselben Zeit und an demselben Orte empfangen wurden, der organische Eindruck dieser letzteren

natürlich verbunden bleibt mit denen der besonderen Sensationen; wenn daher der eine reproducirt wird, so reproducirt sich auch natürlich der andere.

115. Der Zweck dieses Bandes ist, daß das sensitive Wesen auf entsprechende Art seine Funktionen ausübe; denn da die Ideen der Zeit und des Ortes Fundamentalpunkte bei allen Beziehungen zur Körperwelt sind, so könnten wir diese nicht wohl aufrecht erhalten, wenn uns nicht diese kostbare Fähigkeit gegeben wäre, durch die wir die verschiedenen Sensationen verbinden. Um etwas zu suchen, was wir wünschen, ist es nöthig, an den Ort zu gehen, wo es sich befindet; um dem Schädlichen auszuweichen, müssen wir von dem Orte uns entfernen, wo es vorhanden ist; wenn wir nicht die Fähigkeit besäßen, die Erinnerungen durch die Beziehung des Ortes zu verbinden, würden wir in beständiger Verwirrung uns befinden. Eben dasselbe findet rücksichtlich der Zeit statt; der Umstand der Zeit ist uns unentbehrlich in sehr vielen Fällen; ohne denselben würden wir die gewöhnlichsten Geschäfte des Lebens nicht vollbringen können; alle Erinnerung würde in der größten Unordnung vorhanden sein. Wir brauchen uns nur einen Menschen vorzustellen, der, wenn er an den gestrigen Tag dächte, nicht die Fähigkeit besäße, an die verschiedenen Sensationen dieses Tages sich zu erinnern, und wir werden begreifen, von welch' unbegreiflicher Wichtigkeit jene Fähigkeit ist, welche die Erinnerungen durch das Band der Zeit vereinigt.

116. Die Aehnlichkeit ist ein anderes Band, welches die Sensationen vereinigt. Wenn wir einen Menschen sehen, der einem anderen ähnlich ist, so schwebt uns sofort die Idee dessen vor, dem er gleicht. Es ist überflüssig bei der Entwickelung des Nutzens dieser Ideenassociation zu verweilen; und was ihren Ursprung betrifft, so läßt er sich leicht entdecken, wenn man erwägt, daß die ähnlichen Objekte in unseren Organen ähnliche Eindrücke hervorrufen, was zur natürlichen Folge hat, daß bei dem Hervorrufen des einen auch der andere hervorgerufen wird.

117. Eines der kostbarsten Verbindungsmittel, welches unsere Vorstellungen haben, ist das der willkürlichen Zeichen unter denen den ersten Rang einnehmen das gesprochene und geschriebene Wort. Dies ist eines der wichtigsten Phänomene unseres Geistes und eines der wirksamsten Mittel, seine Funktionen auszudehnen und zu vervollkommnen. Weder das gesprochene noch das geschriebene Wort Madrid hat irgend eine Aehnlichkeit mit dem, was es bedeutet, der Hauptstadt von Spanien; gleichwohl reicht das Hören oder Lesen desselben hin, um in unserem Inneren die Vorstellung jener volkreichen Stadt hervorzurufen. Der Name einer Person hat keine Aehnlichkeit mit ihr; allein er genügt, um in uns die Vorstellung derselben zu erzeugen.

118. Die Verbindung der Worte mit den sinnlichen Vorstellungen ist ebenfalls eine Association der Sensationen, weil das gesprochene oder geschriebene Wort in uns eine wahre Sensation des Gehöres oder des Gesichtes hervorbringt. Allein in der beständigen und geordneten Association so verschiedener Dinge, entdeckt man schon die Thätigkeit einer höheren über das sensitive Gebiet hinausliegenden Fähigkeit, der Vernunft, welche den Menschen vom Thiere unterscheidet und auf eine so unermeßliche Höhe über alle lebendigen Wesen stellt, selbst in dem, was sich auf rein sinnliche Objekte bezieht.

119. Die Thätigkeit der Einbildungskraft ist in gewisser Weise dem freien Willen unterworfen, aber nicht in absoluter Abhängigkeit. Die Erfahrung lehrt, daß wir uns verschiedene Objekte vorstellen, wann wir wollen und in der Weise, wie wir wollen; allein sehr häufig geschieht es auch, daß es uns unmöglich ist, Bilder wieder hervorzurufen, die wir vergessen haben, oder der Wiedererscheinung anderer die Ordnung zu geben, welche wir wünschten, oder auch andere verschwinden zu lassen, die sich uns wider unseren Willen mit lästiger und zuweilen betrübender Zudringlichkeit aufdrängen.

120. Da die Thätigkeit der Einbildungskraft von den Affektionen des Gehirnes abhängt, und die Alterationen dieses

Organes nicht dem absoluten Befehl des Willens unterworfen sind, so begreift sich leicht, warum sich uns oft Vorstellungen darbieten, die wir nicht wollen. Nach einem Vorfall, der tiefen Eindruck auf uns gemacht hat, können wir es nur mit großer Schwierigkeit vermeiden, daß er sich uns innerlich darstelle. Der Grund dieses Phänomenes liegt darin, daß die organischen Alterationen eine um so tiefere Spur zurücklassen, und folglich mit um so größerer Leichtigkeit sich reproduziren, je lebhafter sie gewesen sind und je mehr sie das Organ, welches sie vermittelt hat, affizirt haben.

121. Die Einbildungskraft beschränkt sich nicht auf die vergangenen Sensationen, sondern sie bildet, indem sie aus ihnen nimmt, was ihr zusagt, ideelle Verbindungen, denen nichts in der Wirklichkeit entspricht. Diese Combinationskraft ist die Grundlage der mechanischen und freien Künste; ohne dieselbe würde der Mensch niemals etwas Neues zu Stande bringen, und darauf beschränkt sein, die Natur in festbestimmter, unveränderlicher Weise zu copiren, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzulassen; die Geometrie, welche unaufhörlich Combinationen rein imaginärer Figuren nöthig hat, wäre ebenfalls unmöglich.

122. Die Fruchtbarkeit der Einbildungskraft ist zuweilen unabhängig von unserem Willen thätig; und es begegnet uns, daß rein ideelle Verbindungen sich uns darstellen, bald schöne und bezaubernde, bald häßliche und schreckliche. Allein es kann nicht geläugnet werden, daß sich hier schon in einer viel deutlicheren Weise die Herrschaft des Willens und die Existenz eines Gebietes von höheren Fähigkeiten, als die sinnlichen sind, offenbart. Vermittelst weniger Worte erhalten wir die Idee einer höchst zusammengesetzten Verbindung, die wir uns unmöglich sofort in der Einbildungskraft vorstellen können; allein die Vernunft, welche die Idee erfaßt hat, nimmt die Phantasie unter ihre Leitung und nöthigt sie nacheinander alle die nöthigen Figuren zu zeichnen und sie in allen ihren Beziehungen darzustellen. Dies findet beständig statt bei den

Malern, den Bildhauern und Mechanikern; mit zwei Worten wird ihnen eine Arbeit aufgetragen, deren Einzelnheiten wunderbare Anstrengungen der Einbildungskraft und oft jahrelange Arbeit erfordern. (Vergl. Logik. Buch I. Kap. 1 u. 2.)

Kapitel XVI.

Störungen der inneren sinnlichen Vorstellung. Ihre Beziehungen zum Organismus.

123. Wenn die intellektuellen Fähigkeiten ungestört sind, und die sinnlichen Organe ihre Funktionen in gebührender Weise erfüllen, dann unterscheiden wir zwischen der wirklichen und eingebildeten Sensation, und dies findet statt im wachen Zustande, während der Mensch im vollen Besitze seiner Urtheilskraft ist.

124. Wenn hingegen die Sinne aufhören, ihre Funktionen zu erfüllen, wie es im Schlafe der Fall ist, dann ist die Fähigkeit der inneren Repräsentationen, wenn sie in Thätigkeit tritt, ohne das Gegengewicht der äußeren Eindrücke, und bietet uns folglich ihre Bilder in größerer Lebhaftigkeit dar; und da andererseits die Reflexion in Folge der Ruhe der geistigen Fähigkeiten sehr selten oder gar nicht vorhanden ist, so halten wir dasjenige für Wirklichkeit, was nur in unserer Phantasie existirt.

125. Denen, die an einer fixen Idee leiden, fehlt zwar nicht die Thätigkeit der äußeren Sinne; aber die innere Vorstellung ist in Folge der organischen Störung gleichwohl so lebendig, daß sie nicht zwischen dem Inneren und dem Aeußeren unterscheiden können.

126. Um die Vorstellungen der Einbildungskraft richtig anzuwenden, muß der Mensch sich in voller Ausübung sowohl seiner sensitiven als intellektuellen Fähigkeiten befinden. Die Thätigkeit der ersteren mildert die Lebhaftigkeit der inneren Vorstellung und läßt sie in jenem Grade der Mattig-

keit, welcher nothwendig ist, damit sie nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werde; durch Vermittelung der letzteren reflektiren wir sowohl über die inneren als über die äußeren Sensationen, vergleichen sie unter sich und unterscheiden sie, und gelangen so zur Kenntniß der Wahrheit.

127. Hieraus erklärt sich, warum die mit einer sehr lebhaften Einbildungskraft begabten Personen der Geistesstörung mehr als Andere ausgesetzt sind. Diese Lebhaftigkeit hängt von der größeren Empfänglichkeit der Organe ab, welche, wenn sie durch irgend ein Ereigniß heftig erregt wird, die unter dem Namen von Delirium, Manie, Monomanie, Wahnsinn bekannten Störungen hervorruft.

128. Die innige Beziehung der Sensationen zum Organismus erklärt viele Phänomene, welche ohne dieselbe unbegreiflich wären.

Zuweilen erfahren wir Sensationen, denen nichts in der Außenwelt entspricht. Bei dem Delirium, bei der Manie, im Traume haben wir wirklich die Sensation von Objekten, welche nicht gegenwärtig sind; das Bewußtsein bezeugt uns die Wirklichkeit der Sensation in uns, und zwar auf eine so klare und lebendige Weise, die uns keinen Zweifel gestattet; und gleichwohl geben uns die späteren Reflexionen die Gewißheit, daß jene Sensation ein rein inneres Phänomen war, dem nichts in der Wirklichkeit entsprach. Dies erklärt sich, wenn wir auf die Beziehungen der Sensibilität zu den Organen achten.

129. Die Sensation hängt von gewissen organischen Alterationen ab; und aus diesen entsteht wiederum nur insofern das Phänomen, als sie das Gehirn berühren. Nehmen wir nun an, der Körper A bringe, indem er das äußere Organ affizirt, in dem Gehirn die Alteration M hervor, welcher nach den Naturgesetzen die Sensation N folgt; so ist es klar, daß, wenn eine rein innerliche Ursache in dem Gehirn dieselbe Alteration M hervorbrächte, auch die Sensation N erfolgen würde, als ob der Körper A gegenwärtig wäre.

130. Diese Theorie ist keine bloße Hypothese; denn sie gründet sich auf eine gewisse Thatsache, nämlich auf das Verhältniß der Gehirn-Alterationen zu bestimmten Sensationen; und auf eine andere sehr wahrscheinliche, daß nämlich rein innerliche Ursachen in gewissen Fällen im Gehirn dieselben Alterationen hervorrufen können, welche aus der Einwirkung der durch einen äußeren Körper affizirten Organe entstehen. Da es uns unbekannt ist, welche organische Gehirn-Affektionen unentbehrlich für die respektiven Sensationen sind, so ist es unmöglich zu beweisen, daß diese auch aus rein innerlichen Ursachen entstehen können; allein es springt in die Augen, daß, mögen diese Alterationen in einer Schwingung der Nervenfibern, oder in der Cirkulation eines Fluidum, oder in irgend einer Bewegung bestehen, es in dem Gebiete der Möglichkeit und selbst der sehr annehmbaren Wahrscheinlichkeit liegt, daß diese Schwingungen oder Bewegungen, welches auch immer ihre Natur sei, in dem Gehirn wieder entstehen können, ohne daß nothwendig ein Agens vorhanden sein müßte, das auf unsere äußeren Organe einwirkt.

131. Die Einbildungskraft, oder jene Fähigkeit, durch welche sich in unserem Inneren die vergangenen Sensationen darstellen, kann durch dasselbe Princip erklärt werden. Nichts Sinnliches stellt sich uns innerlich dar, als was wir äußerlich erfahren haben; denn auch die sonderbarsten und abentheuerlichsten Vorstellungen bilden sich durch eine Verbindung von Sensationen, welche einst wirklich in uns existirten. Man denke an das Monstrum, von dem Horaz spricht: Der Kopf eines schönen Weibes, der Hals eines Pferdes, die verschiedenartig gestalteten Glieder mit Federn bedeckt und zuletzt endigend in einen häßlichen Fisch. Diese Zusammensetzung haben wir nie gesehen, wohl aber Weiberköpfe, Pferdehälse und alles Uebrige, woraus das Ungeheuer zusammengesetzt ist. Wenn eine Sensation fehlt, dann fehlt auch die ihr entsprechende Vorstellung der Einbildungskraft; der Blindgeborne wird sich nie etwas Gefärbtes, der Taube von Geburt nie etwas Tönen-

des vorstellen. Es ist mithin gewiß, daß die Vorstellungen der Einbildungskraft eine Fortsetzung der äußeren Sensibilität sind, und daß sie, wie diese, ebenfalls von den Eindrücken des Gehirnes abhängen müssen.

132. Die Vorstellungen der Einbildungskraft sind theils dem Willen unterworfen, theils nicht; zuweilen stellen wir uns ein Objekt vor, weil wir wollen; zuweilen bietet es sich uns dar, auch wenn wir nicht wollen, und nicht selten geschieht es, daß wir uns eine Sache vorzustellen wünschen, ohne dies erreichen zu können. Diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen bestätigt die oben ausgesprochene Lehre.

133. Wenn wir wach sind, so stellt sich der Einbildungskraft dasjenige mit Leichtigkeit dar, was wir kurz vorher durch die Sinne wahrgenommen haben; und diese Leichtigkeit steht im Verhältniß zu der Lebhaftigkeit der Sensationen. Eine schreckliche Scene, welche tiefen Eindruck auf uns gemacht hat, drängt sich uns zu wiederholten Malen auf und es kostet uns Mühe, sie aus der Phantasie zu entfernen; und eine andere, die uns lebhaftes Vergnügen verursachte, bezaubert uns lange Zeit hindurch durch ihre angenehme Erinnerung. Diese Thatsache beweist, daß die Vorstellungen der Einbildungskraft von den Eindrücken des Gehirnes abhängen, da sie mit der Lebhaftigkeit derselben im Verhältniß stehen.

134. Im wachen Zustande unterscheiden wir zwischen der Einbildungskraft und den Sinnen, theils weil diese in Thätigkeit sind und die Vorstellung der Einbildungskraft schwächen; theils auch, weil die Vernunft, ihrer selbst vollkommen mächtig, hinreichend reflektirt, um zwischen beiden Arten von Eindrücken zu unterscheiden. Im Traume bemerken wir diesen Unterschied nicht und die bloß eingebildeten Vorstellungen stellen sich uns wie wirkliche Sensationen dar. Diese Thatsache, die durch die Erfahrung eines jeden Tages bezeugt wird, bestätigt das aufgestellte Princip, daß nämlich die Vorstellung der Einbildungskraft nur eine Fortsetzung der Sensation ist, oder genauer, eine Sensation, die nur im Gehirn vor sich geht, indem sich

durch innerliche Ursachen derselbe Eindruck wiederholt, welchen die Thätigkeit der äußeren Organe in demselben hervorgebracht hatte.

135. Hieraus resultirt, daß, auch wenn wir wach sind, die Vorstellungen der Einbildungskraft uns als wirkliche Sensationen erscheinen können; denn hierzu reicht es hin, daß die inneren Ursachen so mächtig wirken, daß sie im Gehirn gleiche oder noch größere Alterationen hervorbringen, als jene, die aktuell durch die Sinnesorgane hervorgebracht werden. Hierin liegt die Erklärung des Delirium: dies ist nichts Anderes, als eine Reihe von Vorstellungen der Einbildungskraft, die so lebendig sind, daß sie die Stelle der äußeren Sensationen einnehmen. Zur Bestätigung dieser Theorie dient die beständig beobachtete Thatsache, daß die nervösen Krankheiten leicht das Delirium hervorrufen. Dies ist sehr natürlich; denn da das Nervensystem, das Organ der Sensibilität, afficirt ist, so verwirren sich leichter die Funktionen derselben, indem die größere Aufregung der rein innerlichen Organe bewirkt, daß die von ihnen ausfließenden Eindrücke über diejenigen das Uebergewicht erhalten, welche uns von den äußeren Objekten zukommen.

136. Der Wahnsinn, die Manieen und Monomanieen haben ihren Ursprung in derselben physiologischen Thatsache. Irgend eine Ursache bewirkt Störung in dem Gehirn, und diese verursacht ihrerseits wieder entweder das Entstehen einer fixen Idee, oder die Zerrüttung in allen Ideen. Welche organische Alteration hinreichend sei, um diese anderen Alterationen hervorzubringen, ist nicht leicht zu bestimmen. Morgagni und Andere haben bemerkt, daß das Gehirn einiger Wahnsinnigen, die sehr zähe und hartnäckig waren, eine größere Consistenz, als das der anderen Menschen hatte; während das Anderer, welche an großem Unzusammenhang und Volubilität der Ideen litten, durch außerordentliche Weichheit, die dem Anfange einer wahren Auflösung ähnlich war, sich auszeichnete. Ohne die Wahrheit dieser Thatsachen vertheidigen oder bestreiten zu wollen, will ich nur bemerken, daß sie jedenfalls nicht zahlreich

genug sind, um zu einer Induktion zu dienen, welche, ich will nicht sagen Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren könnte. In diesem Punkte ist die Wissenschaft noch sehr unvollkommen, und muß sich vor der Hand darauf beschränken, Thatsachen zu sammeln. Dem sei aber wie ihm wolle; wir bedürfen keinen größeren Fortschritt der Physiologie, um wenigstens die physiologische Wahrheit zu erkennen, daß ein Verhältniß zwischen den Geistesstörungen und den organischen Alterationen obwaltet.

137. Die Beziehungen des Gehirnes zum freien Willen sind gleichfalls in ein tiefes Geheimniß gehüllt. Wohl weiß ich, daß nach den Physiologen dieses Organ eines von denen ist, die ihre Funktionen unabhängig von Willen ausüben; aber ich wage zu bezweifeln, daß diese physiologische Bemerkung in jeder Hinsicht genau sei. Es ist klar, daß es sich nicht darum handelt, ob der freie Wille dem Gehirn bestimmte Bewegungen mittheilen könne, wie er sie anderen Organen mittheilt, z. B. dem der Stimme; die Andeutung bezieht sich auf einen delikateren und schwierigeren Gesichtspunkt der Frage; sie entsteht nicht aus einer physiologischen, sondern aus einer psychologischen Beobachtung; eine durch die Psychologie stets beobachtete Thatsache bietet den Nachforschungen der Physiologie ein weites Feld dar. Ich will den Grund des Zweifels mit wenigen Worten angeben.

138. Wenn auch das Gehirn unserem freien Willen nicht unterworfen ist, so scheint es doch, daß wir in gewissen Fällen in demselben gewisse Alterationen hervorbringen können, wie es z. B. geschehen muß, wenn wir durch einen freien Willensakt uns eine Reihe von Objekten vorstellen. Die Vorstellung derselben würde nicht entstehen ohne die entsprechende Bewegung des Gehirnes; ebendeßhalb also, weil es in unserer Macht steht, die ersterere hervorzurufen, zeigt es sich auch, daß es von uns abhängt, das zweite zu bewirken. Es ist von keiner Bedeutung, wenn man sagt, daß wir nicht wissen, wie dies bewirkt wird; denn wir kennen die Art und Weise ebenso-

wenig, wie dem Befehle des Willens die Bewegungen des Körpers folgen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Fällen besteht darin, daß wir die Bewegungen der Muskeln, so oft wir wollen, hervorrufen können, sicher daß uns gehorcht werde, die des Gehirnes aber nicht, wie wir dies öfters erfahren, wenn wir uns vergeblich anstrengen, uns auf ein Wort oder ein Bild zu besinnen; aber dies beweist nur, daß jene beiden Befehle des Willens einer verschiedenen Ordnung angehören und verschiedenen Bedingungen unterworfen sind; nicht aber, daß kein wahrer Befehl des Willens bei einigen Gehirneindrücken erkannt werden müßte. Die Art und Weise, wie dies geschieht, müssen die Physiologen erklären, wenn sie ihre Forschungen auf dieses wichtige Phänomen richten wollen. Ich beschränke mich darauf, das Problem zu bezeichnen; ich bezeichne die ideologische Thatsache, welcher wahrscheinlich eine physiologische entsprechen wird, die aber zu entdecken ich für schwer halte.

139. Wenn man einwendete, daß diese inneren Operationen ohne irgend eine Funktion des Gehirnes vor sich gehen, so würde ich fragen, woher kommt es, daß sie bei organischen Alterationen sich verwirren? Woher kommt es, daß die Fähigkeit, sie auszuüben, in der Jugend zunimmt und im Alter sich vermindert? Ich würde endlich fragen, warum die Uebung diese Fähigkeit stärke, eben so wie jene, die sich auf andere Organe beziehen? Alle diese Thatsachen beweisen klar, daß ihre Ausübung von gewissen Funktionen des Gehirnes begleitet wird, und da diese Ausübung oft unserem freien Willen unterworfen ist, so folgt, daß dieser, außer der absoluten Herrschaft, welche er über gewisse Bewegungen des Körpers besitzt, dieselbe ebenfalls, wiewohl mit Einschränkung, über bestimmte Eindrücke des Gehirnes ausübt. Die geistigen Störungen entspringen eben aus dem Verluste dieser Herrschaft.

Kapitel XVII.

Das sinnliche Wohlbehagen und der sinnliche Schmerz.

140. Unter den Sensationen bringen einige Wohlbehagen, Vergnügen, andere Schmerz hervor. Gewöhnlich sind die heilsamen die angenehmen, und die schädlichen die schmerzhaften; auf diese Weise belehrt uns die Natur über das, was uns nützt und was uns schadet. Der Mangel an Nahrung ist uns unangenehm und, eine Zeit lang fortgesetzt, würde er unser Leben endigen; aus diesem Grunde empfinden wir den Hunger, eine schmerzhafte Sensation, welche uns von der Gefahr in Kenntniß setzt. Das Essen ist uns heilsam und deßhalb empfinden wir bei demselben Wohlbehagen; das Uebermaß in der Quantität schadet uns; um dem zuvorzukommen, ist uns der Ueberdruß in gewissen Fällen, und in anderen sind uns Schmerzen gegeben. Es wäre leicht, alles sinnlich Angenehme und Schmerzhafte durchzugehen und zu beweisen, daß jenes zur Ursache einen unserem Organismus zuträglichen, und dieses einen demselben schädlichen Akt hat. Bei den unvernünftigen Thieren ist das Maß des Angenehmen durch den Instinkt fixirt und so geschieht es, daß sie selten dasselbe überschreiten; dem mit Vernunft begabten Menschen ist größerer Spielraum gelassen, und so kommt es, daß, wenn er dem Wohlbehagen im Uebermaß sich hingibt, was im Anfange nützlich war, sich in Schädliches verwandelt, indem er mit grausamen Leiden und nicht selten mit dem Leben bezahlen muß, durch seine Unordnungen die Gesetze der Natur verwirrt zu haben.

141. Der Schmerz, der aus gewissen Sensationen entsteht, ist uns absolut nöthig. Man nehme an, das Feuer brächte, mit unseren Organen in Berührung kommend, keinen schmerzhaften Eindruck hervor. Dann könnte es leicht geschehen, daß ein Theil derselben schon zerstört wäre, wenn wir

erst die Gegenwart des Feuers bemerkten. Die giftigen Substanzen verursachen im Magen grausame Schmerzen: wenn dies nicht geschähe, würde das Gift seine tödtliche Wirkung geübt haben, ohne daß wir von der Gefahr, die uns drohte, benachrichtigt worden.

142. Einige Philosophen, die mit der Erforschung der Ursache des Wohlbehagens und Schmerzes sich beschäftigt haben, schreiben dieselbe der Reflexion zu. Dies ist unzulässig. Viele Sensationen verursachen uns einen angenehmen oder schmerzhaften Eindruck vor jedem reflektirenden Akte; wer hat Reflexion nöthig, um den Schmerz des Gebranntwerdens zu empfinden? Das Kind fühlt Schmerzen lange vorher, ehe es zu reflektiren im Stande ist; dies bezeugt das Weinen, durch welches es seine Geburt zu erkennen gibt. Das Wohlbehagen und der Schmerz sind bei vielen Sensationen primitive, unveränderlich mit ihnen verbundene Thatsachen, einfache Phänomene, welche wir nicht in ihre Elemente auflösen, sondern nur bezeichnen können. Was wir von ihnen kennen, ist ihr Objekt, ihr wichtiger Zweck, der die Erhaltung und Vervollkommnung des Individuum und der Gattung ist und ihre moralische Gränze, da wir durch unseren Organismus selbst gestraft werden, wenn wir die weisen Gesetze verachten, die uns der Schöpfer gegeben.

143. Nicht alle Sensationen verursachen Wohlbehagen oder Schmerz im eigentlichen Sinne; es gibt deren, die entweder ganz indifferent zu sein scheinen oder jenes Vergnügen und jenen Schmerz nur in einem so geringen Grade erzeugen, daß wir sie kaum bemerken. Wir erfahren beständig Sensationen von dieser Art; wir sehen eine Menge von Objekten, die uns weder gefallen noch unser Auge beleidigen; hören Töne, welche uns gleichgiltig sind; fühlen die Berührung von Körpern, die uns weder angenehm noch unangenehm ist. Gleichwohl muß man bemerken, daß, obschon das eigentlich sogenannte Wohlbehagen und der wirkliche Schmerz nur bei jenen Sensationen vorhanden ist, welche besondere Beziehungen

zu unserer Erhaltung haben, es doch scheint, daß die indifferenten Sensationen mit sich ein gewisses Wohlbefinden bringen, welches in seiner Art ebenfalls Vergnügen genannt werden kann, und daß, wenn sie uns auch, jede für sich betrachtet, nur schwach affiziren, die Vereinigung derselben eine angenehme Verbindung erzeugt, welche das Leben wohlbehaglich macht. Wenn wir an das Licht eines Zimmers gewöhnt sind, genießen wir dasselbe ohne besonderes Vergnügen; wenn aber dieses Licht uns entzogen und wir genöthigt würden im Finstern zu bleiben, so würden wir ein unerträgliches Leiden erfahren. Dies beweist, daß das Licht uns beständig einen, wenn auch schwachen, Eindruck des Wohlbehagens verursachte, und daß die Verbindung dieser Sensationen ein Wohlbefinden hervorbrachte, dessen wir nicht ohne großes Leiden beraubt bleiben konnten.

144. Ebenhierin können wir auch die Weisheit des Urhebers der Natur bewundern. Das Wohlbehagen und der Schmerz kann nicht sehr heftig sein, ohne unseren Organismus tief zu affiziren; ein sehr lebhaftes Vergnügen und ein sehr lebhafter Schmerz würden beide unserem Leben ein Ende machen. Aus diesem Grunde erfahren wir dieselben nur bei seltenen Gelegenheiten und wenn ein besonderes Motiv dazu vorhanden ist. Diejenigen, welche dieses Gesetz brechen, indem sie sich unaufhörlich Vergnügen bereiten, erschöpfen bald die Quelle des Lebens, endigen damit, in nichts mehr Vergnügen zu finden, und beschleunigen das Ende ihrer Tage durch vorzeitige Hinfälligkeit. Gott wollte, daß wir sparsam im Genuße der Vergnügen wären, und außerdem, daß er uns dies ausdrücklich vorgeschrieben, hat er uns dazu durch die Gesetze unseres Organismus selbst verpflichtet. Das mäßige Vergnügen, das aus der rechtmäßigen Ausübung unserer Funktionen entsteht, hat der Schöpfer über unser ganzes Leben ausgegossen, wie ein mildes Aroma, das es angenehm macht und erhält. Dies ist jenes allgemeine Wohlbefinden, welches aus vollkommener Gesundheit und dem Gebrauche unserer Fähig-

keiten innerhalb der durch die Vernunft und die Moral bezeichneten Gränzen entsteht.

145. Das abwesende Vergnügen erzeugt den Wunsch nach seiner Erlangung; und wenn es gegenwärtig ist, so verursacht es das Verlangen nach seiner Fortdauer, bis die Ermüdung der Organe den Ueberdruß erzeugt. Der abwesende oder gegenwärtige Schmerz läßt das Gefühl des Widerwillens entstehen, eine Art von innerer Flucht, in welcher das lebende Wesen sich von dem zu entfernen sucht, was ihm schadet. Wenn diese sinnlichen Neigungen allein vorhanden sind, ohne Leitung der Vernunft, wie bei den Thieren, dann sieht man sie auf dasjenige beschränkt, was zur Erhaltung des Individuums oder der Gattung beiträgt; wenn sie aber in einem Wesen sich befinden, das mit höheren Fähigkeiten begabt ist, wie der Mensch, dann erleiden sie tausend Modifikationen durch den freien Willen, der sie mäßigt oder in Unordnung bringt. Daher bemerken wir bei den Menschen zwei Extreme: bei den einen die Unterdrückung der sinnlichen Neigungen bis zu einem Punkte, der die natürlichen Kräfte übersteigt; bei anderen die Entfesselung eben dieser Neigungen bis zu dem beklagenswerthen Exceß, daß in kurzer Zeit das Leben des Individuums sich aufreibt. Diese Extreme sind ein evidenter Beweis, daß es im Menschen höhere Fähigkeiten gibt, deren Impuls die Ausübung der niederen regelt oder verwirrt; und deßhalb sind ihm die letzteren unter Bedingungen gegeben, die von denen, die bei den Thieren sich finden, sehr verschieden sind.

146. Diese sinnlichen Phänomene, welche wir im Allgemeinen Neigungen (inclinationes) nennen, unterscheiden sich, obgleich sie mit den übrigen zusammenhängen, durch einen besonderen Charakter, welcher darin besteht, das lebende Wesen zu den Objekten hinzutreiben. Um die Funktionen des animalischen Lebens zu erfüllen, würde es nicht genügen, daß dieses die Vorstellungen der anderen Wesen hätte; es ist nöthig, daß in ihm gewisse sinnliche Affektionen vorhanden sind, welche gleich Sprungfedern es antreiben, das zu suchen, was ihm

dient, und zu fliehen, was ihm schadet. In dem Menschen haben einige dieser Neigungen besondere Beziehungen zur Vernunft und zur Moral.

Kapitel XVIII.

Das Gefühl.

147. In dem vorigen Kapitel ist auseinandergesetzt worden, daß wir, außer jener innerlichen Sensibilität, welche wir die repräsentative nennen könnten, noch eine andere besitzen, die wir affektive nennen wollen. Diese stellt uns keine Objekte dar, sondern setzt uns in Beziehung zu denselben, indem sie uns zu ihnen hinneigt, oder von ihnen entfernt. Einem Vater bietet sich das Bild seines Sohnes dar, der auf einer Reise in fernen Gegenden begriffen ist. Hierin zeigt sich die Thätigkeit der Einbildungskraft, welche vorstellt. Bei der Erinnerung an seinen Sohn erfährt der Vater einen Eindruck zärtlicher Liebe zu ihm, einen Wunsch ihn zu sehen, zu umarmen, ehe er in's Grab sinkt; hier ist die Thätigkeit einer anderen Fähigkeit vorhanden, einer nicht repräsentativen, sondern affektiven, welche nicht ein Objekt darstellt, sondern zu ihm hinneigt.

148. Bei der affektiven Sensibilität muß man unterscheiden zwischen den Neigungen, welche sich unmittelbar auf die Erhaltung des Individuums, oder der Gattung beziehen, und denen, die einen anderen Zweck haben. Die ersteren kann man Begierden (appetitus), die anderen Gefühle (affectus) nennen; jene sind uns mit den Thieren gemein; diese sind das ausschließliche Erbtheil des Menschen.

149. Die Erörterungen über die Natur und den Sitz der Organe, welche zur Ausübung der Fähigkeit des Gefühles dienen, gehören nicht in dieses Werk; es genügt zu bemerken, daß die Beziehung dieser Ausübung zu den besonderen Dispositionen des Organismus eine unbezweifelbare Thatsache ist.

zwischen den verschiedenen Individuen nimmt man sehr bedeutende Unterschiede wahr; die einen sind von Natur heiter, andere melancholisch, die einen friedfertig, andere jähzornig. Dasselbe findet bei allen übrigen Leidenschaften Statt, und es zeigen sich diese Unterschiede unabhängig von der Erziehung. Selbst in einem und demselben Individuum modifiziren sich die Gefühle nach den Dispositionen des Körpers. Es ist allbekannt, daß gewisse Krankheiten Traurigkeit, Furcht und Kleinmuth hervorbringen. Wer hat nicht selbst bei vollkommener Gesundheit in sich einen Unterschied der Stimmung wahrgenommen, je nach dem Wechsel des Klima, der Temperatur, der Nahrungsmittel und anderer Ursachen, die den Körper affiziren?

150. Bei den Objekten der Gefühle, und der Art und Weise, wie sie in unserer Seele entstehen, bemerkt man das Durchscheinen einer höheren Fähigkeit, als die bloß sensitive ist. Das Gefühl des Erhabenen, des Schönen, die Liebe des Vaterlandes, der Tugend, die Bewunderung großer Handlungen, der Enthusiasmus und andere ähnliche Gefühle können sich in einem Wesen nicht finden, welches nicht die Idee von einer höheren Ordnung der Dinge, als die sinnliche Welt, besitzt.

151. Es ist zu beachten, daß auch jene Gefühle, an denen die Thiere Theil zu haben scheinen, wie die Mutterliebe, sich im Menschen mit einer Ausdauer und vor Allem mit einer Größe und Würde verbunden zeigen, die sie zu einer höheren Ordnung erhebt. Während die Thiere den Affekt zu ihren Jungen nur so lange bewahren, als diese nicht selbst für ihre Bedürfnisse sorgen können, verliert die Mutter bei den Menschen die Neigung zu ihren Söhnen in ihrem ganzen Leben nicht, und während bei den Thieren diese Liebe zum einzigen Zweck die Erhaltung hat, verbindet sie sich in der Frau mit tausend Gefühlen, welche auf die ganze Zukunft des Sohnes sich erstrecken und die, indem sie beständig Furcht und Hoffnung erzeugen, das Herz der Mutter mit Bitterkeit erfüllen

oder es in Glück und Freude versenken. (Siehe Logik I. Buch Kap. 3.)

152. Die Fähigkeit des Gefühles hat die nächsten Beziehungen zur Moral und ich behalte mir für jenen Theil der Philosophie vor, andere Bemerkungen zu machen, welche hier nicht an der rechten Stelle wären.

Kapitel XIX.

Stufenleiter der Wesen.

153. Die Sensation ist, insofern sie Objekte darstellt, kein Akt der Intelligenz, sondern man kann sagen, sie bilde den untersten Grad der Erkenntniß, wenn wir diesen Namen der Thatsache geben wollen, daß ein Objekt in dem Bewußtsein eines wahrnehmungsfähigen Wesens sich darstellt.

154. Wenn wir die Kette betrachten, welche die untergeordneten Wesen mit den intellektuellen verbindet, so können wir folgende Stufenleiter aufstellen:

1) Wesen ohne Bewußtsein von irgend welcher Art, wie alle unorganischen Wesen und außerdem die Pflanzen;
2) Wesen mit rein subjektivem Bewußtsein, wie es z. B. ein Thier wäre, dessen Sensationen ihm kein Objekt darstellten, wie z. B. Hunger, Durst, Hitze, Kälte oder irgend eine andere angenehme oder unangenehme Empfindung;
3) Wesen mit repräsentativem Bewußtsein, d. h. welche solche Sensationen haben, die nicht bloß absolute Thatsachen in ihnen sind, sondern sich auf irgend ein äußeres Objekt beziehen, indem sie es darstellen.

155. Wir finden mithin, daß das Bewußtsein eine zum Sein hinzukommende Vollkommenheit, und die repräsentative Sensation ein großer Fortschritt in diesem Bewußtsein ist. Das insensible Wesen ist, aber erfährt nicht sein eigenes Sein; es hat Beziehungen, erleidet Veränderungen, bemerkt

sie aber nicht. Das mit Bewußtsein begabte Wesen existirt nicht bloß, sondern erfährt auch sein eigenes Sein und die Veränderungen, die in demselben sich zutragen. Dem bewußtlosen Wesen ist Alles gleichgiltig; für das mit Bewußtsein versehene gibt es ein Wohlbefinden und Uebelbefinden; das erstere wird sich in Mitten von unzähligen Beziehungen ebenso befinden, als wenn es keine hätte; das letztere erfährt die Wirkungen dieser Beziehungen und sucht oder flieht dieselben.

156. Wenn aber die Sensibilität sich bis zur Vorstellung erhebt, dann ist sie etwas mehr als das Erfahren eines rein subjektiven Phänomenes; das Wesen, welches sie besitzt, geht gewissermassen aus sich selbst heraus oder hat vielmehr in sich selbst andere Wesen, insofern sie sich in ihm vorgestellt finden. Das sensitive Wesen beschränkt sich dann nicht auf ein Gebiet von Phänomenen, die lediglich durch sich selbst erfahrbar sind; es ist gewissermassen ein Punkt, in welchem die Objekte sich vereinigen, allein ein solcher Spiegel, der sich selbst auch sieht, der des wunderbaren Phänomenes sich bewußt ist, das in ihm sich verwirklicht.

157. Wenn die Sensibilität bis zu diesem Punkt sich erhebt, dann befindet sie sich, so zu sagen, an den Gränzen der Intelligenz; aber diese Gränzen sind gleichwohl noch durch einen Abgrund getrennt. Die sinnliche Erkenntniß ist schön, glänzend, wenn sie an und für sich betrachtet wird; wird sie aber mit der intellektuellen verglichen, dann verdunkelt sich ihr Glanz, wie die Sterne erbleichen, wenn das Gestirn des Tages über den Horizont sich erhebt.

158. Jedem Gebiete der Wahrnehmung oder Erkenntniß entspricht ein anderes der Gefühle oder der Neigungen; das sinnliche begleiten die sinnlichen Begierden, das intellektuelle der Wille. Dieser erhebt sich über jene ebenso hoch, wie die Intelligenz über die Sensation. Die sinnlichen Begierden sind blind, suchen ihr Objekt vermittelst des Vergnügens oder des Schmerzes; der Wille wird geleitet durch die Vernunft und die Moral. Die Wesen, welche nur Sen-

sibilität haben, kriechen im Staube oder fliegen nur wie ein schwerfälliger Vogel; die intellektuellen erheben sich in die Höhen mit der Schwungkraft des Adlers und verbergen sich in den Wolken des Himmels. Jene gehen nicht über den gegenwärtigen Moment hinaus; diese lassen ihren Blick schweifen bis in die Regionen der Ewigkeit.

Reine Ideologie.

Reine Ideologie.

Kapitel I.

Unterschied der Sensationen von den Ideen.

1. Im Bewußtsein des Menschen ist noch etwas Anderes als Sensationen vorhanden; dies ist keine Frage, die erörtert zu werden brauchte, sondern eine Thatsache. Condillac, welcher behauptet, daß alle unsere Ideen nur umgeformte Sensationen sind, stellt sich in offenen Widerspruch mit der unbestreitbarsten Erfahrung.

Nach der sensualistischen Lehre kann es in unseren Ideen nichts Anderes als Sensationen geben; untersuchen wir, was die Beobachtung uns lehrt und beginnen wir mit dem Einfachsten.

2. Die Idee eines Dreieckes ist nicht seine sinnliche Vorstellung oder jenes innere Bild, vermittelst dessen es uns scheint, als hätten wir die Figur vor Augen.

3. Die Idee des Dreieckes ist eine, ist nothwendig, beständig, für Alle dieselbe; die sinnliche Vorstellung des Dreiecks ist vielfach, zufällig, veränderlich; die Idee und ihr sinnliches Bild sind also wesentlich von einander verschieden.

Die Einheit der Idee des Dreiecks steht fest durch die Geometrie. Die Beweise, welche auf dieselbe sich beziehen, be-

ziehen sich auf eine und dieselbe Sache; wenn man vom Triangel im Allgemeinen spricht, so weiß man, wovon es sich handelt; es kann kein Mißverständniß obwalten. Es gibt nur eine Geometrie. Die Nothwendigkeit der Eigenschaften des Triangels muß man anerkennen, will man nicht gegen die Evidenz ankämpfen und die Geometrie vernichten. Die Beständigkeit und Identität für Alle entsteht aus der Einheit und Nothwendigkeit. Das Eine kann nicht verschieden sein; das Nothwendige ändert sich nicht. Alle Geometer verstehen sich vollkommen, wenn sie vom Triangel im Allgemeinen sprechen und haben nicht nöthig, sich gegenseitig darüber zu erklären, welches die Figur des Dreieckes sei, die sie in ihrem Inneren haben, oder über die Veränderungen, welche sie erfährt.

4. Nichts von dem findet sich bei dem sinnlichen Bilde. Wenn wir darauf achten, was in unserem Inneren vorgeht, so werden wir bemerken, daß, wenn wir an den Triangel denken, unserer Phantasie dreieckige Figuren von verschiedenen Formen und Größen vorschweben. Wenn wir uns den Triangel im Allgemeinen vorstellen wollen, so finden wir, daß dieses unmöglich ist; denn er stellt sich uns nothwendig in bestimmter, kleiner oder großer Dimension dar; er ist stets von einer bestimmten Art, entweder rechtwinklig, oder schiefwinklig, spitzwinklig, stumpfwinklig, gleichseitig, gleichschenklig oder ungleichseitig. Diese besonderen Eigenschaften können durchaus nicht aus der vorgestellten Figur entfernt werden, wie es nöthig wäre für die allgemeine Idee, und ebensowenig können sie alle miteinander vereinigt werden, einmal, weil dies die Allgemeinheit der Idee vernichten würde und zweitens, weil einige von ihnen kontradiktorische Gegensätze sind. Wenn die Länge der Seiten sechs Zoll beträgt, so kann sie nicht zu gleicher Zeit acht betragen; wenn alle Winkel spitze sind, kann keiner von ihnen ein rechter sein.

Wenn man die sinnliche Vorstellung in verschiedenen Subjekten betrachtet, so wächst noch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Es gibt also in ihr weder Einheit, noch

Nothwendigkeit, noch Beständigkeit, noch Identität für Alle. Sie ist mithin wesentlich verschieden von der Idee.

5. Auf den ersten Blick scheint nichts so klar zu sein, als wenn man sagt, die Idee sei das Bild; gleichwohl ist dies selbst dem gesunden Sinne zuwider. Zwei Kinder, welche die Rudimente der Geometrie lernen, werden während eines Beweises verschiedene sinnliche Vorstellungen vom Triangel in sich tragen. Man nehme nun an, man verlange von ihnen, daß sie den allgemeinen Beweis der imaginären Verschiedenheit unterordnen, was werden sie antworten? Sie werden die ideologische Thatsache nicht analysiren können; aber sie werden sagen: „Dies ist etwas Anderes; man spricht vom Triangel im Allgemeinen; hiermit haben die Triangel, an welche wir dachten, nichts zu schaffen.“ Dies beweist, daß, wenn auch in ihnen keine Reflexion vorhanden ist, um zwischen dem Bilde und der Idee zu unterscheiden, sie gleichwohl die direkte Intuition der Verschiedenheit beider besitzen.

6. Es ist evident, daß wir die Idee eines tausendeckigen Polygons haben, da wir seine Eigenschaften kennen und beweisen; allein die sinnliche Vorstellung desselben ist uns ganz unmöglich.

7. Wir haben die klare und bestimmte Idee eines Polygones im Allgemeinen und Niemand ist fähig, es sich vorzustellen, ohne daß sich ihm eines von dieser oder jener Art darbietet, das also kein allgemeines ist. Dasselbe kann man von allen Figuren und Volumen, und von Allem überhaupt, was in das Gebiet der Geometrie gehört, sagen.

8. Niemand wird bezweifeln, daß wir die Idee der Zahl besitzen, er müßte denn zugleich die Existenz der Arithmetik in Zweifel ziehen; und hier finden wir einen anderen Grund desselben Unterschiedes, den wir bezeichnen wollen.

Welches wäre wohl das sinnliche Bild einer Zahl im Allgemeinen? Wäre es eine confuse Masse? Dann gäbe es so viele Ideen, als es Massen gäbe. Wird es das Wort Zahl selbst sein? Dem widerspricht, daß, wenn man von der Zahl

spricht, es sich nicht um das Wort, sondern um die Sache handelt; wer würde nicht denjenigen auslachen, der die Idee dadurch erklären wollte, daß er sagte, sie sei der phonetische Laut: Zahl? Alle Völker meinen dieselbe Sache, obgleich jedes von ihnen sie mit dem Wort ihrer eigenen Sprache bezeichnet. Dieselbe Bemerkung kann man anwenden auf die besonderen Zahlen. Auch wir drücken die Idee in zweifacher Weise aus: 2, zwei; 3, drei; u. s. w. u. s. w. Wer wird behaupten, daß hier Verschiedenheit der Ideen vorhanden? Ein Mensch, welcher tausend Sprachen verstünde, könnte sich die Zahlen unter tausend verschiedenen Worten vorstellen; sie würden gleichwohl unveränderlich bleiben. Die Zeichen schließen die Idee in sich; sie dienen dazu, um sie im Gedächtniß fest zu halten; aber sie sind nicht die Idee selbst. Sie sind eine rohe Rinde, welche einen Diamanten einschließt.

9. Wie würden die Ideen: Sein, Substanz, Beziehung, Ursache, Gutes, Böses, Tugend, Laster, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Wissenschaft, Unwissenheit sich sinnlich darstellen? Wird man etwa die Embleme der Dichter und Maler für die wahren Ideen halten?

10. In dem sensualistischen System können die gewöhnlichsten Akte des Verstandes nicht erklärt werden, selbst diejenigen nicht, die auf die Sensationen selbst sich beziehen. Wenn es in uns nichts weiter als Sensationen gibt, dann ist z. B. die Vergleichung unmöglich. Bei diesem Akte richten wir zu gleicher Zeit die Aufmerksamkeit auf zwei Objekte; wenn vergleichen soviel als sinnliche Eindrücke empfangen ist, dann ist die Vergleichung nichts anderes als eine doppelte Sensation, was die Idee der Vergleichung vernichtet. Ich empfinde den Geruch der Rose und der Nelke; bei dieser doppelten Sensation ist keine Vergleichung vorhanden; diese hat nur Statt, wenn ich die beiden Sensationen neben einander halte, um ihre Aehnlichkeiten oder Unterschiede zu bestimmen. Die Vergleichung ist ein einfacher Akt, wesentlich verschieden von der doppelten Sensation; er steht zwischen

beiden, oder besser, über beiden; er ist ihr Richter nicht ihr Resultat.

11. Die Reflexion über eine Sensation ist der Akt, in welchem wir an dieselbe denken; ich empfinde einen Schmerz: dies ist die Sensation; ich denke daran: dies ist die Reflexion. Dies kann nicht die Sensation selbst sein; das Empfinden ist seinem Wesen nach nicht reflektirend, sonst würde bei jeder Sensation Reflexion vorhanden sein.

12. Das Urtheil über die Sensationen kann nicht durch diese allein erklärt werden; man urtheilt nicht ohne das Prädikat mit dem Subjekt zu vergleichen, und wir haben schon gesehen, daß die Vergleichung unmöglich ist, wenn man nicht etwas von der Sensation Unterschiedenes zugibt.

13. Das System Condillac's widerspricht also einerseits der deutlichsten Erfahrung und vernichtet andererseits die Vernunft selbst. Der Mensch mit bloßen Sensationen ist kein Mensch; er verliert den Charakter des Verständigen und fällt zum Zustande der Thiere hinab.

14. Es gibt also in uns ein Gebiet von Phänomenen, die über die sinnlichen weit erhaben sind, es gibt reine Ideen, reinen Verstand; und die Aesthetik oder die Wissenschaft, die sich mit den sinnlichen Phänomenen beschäftigt, ist wesentlich verschieden von der eigentlich so genannten Ideologie, die ich reine Ideologie nenne, weil sie das rein intellektuelle Gebiet zum Objekt hat. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch II. Kap. 1. 2. u. 3.)

Kapitel II.

Der Raum.

15. Wir haben gesehen, daß die Sensationen, welche die Objekte darstellen, so wie die Wissenschaft der Geometrie, die Idee der Ausdehnung zur Grundlage haben. Diese constituirt, wenn sie, abgesehen von allen besonderen Eigenthümlichkeiten,

die sie an den Körpern uns darbietet, betrachtet und in ihren drei Dimensionen, der Länge, Breite und Tiefe genommen wird, die Idee des Raumes.

Wir haben ferner bewiesen (Aesthetik Kap. 12.), daß die Ausdehnung eine in den Objekten wirklich vorhandene Eigenschaft ist, und in uns eine Idee, in deren Analyse wir die Multiplicität und Continuität finden, ohne daß es uns möglich wäre, noch weitere Erklärungen zu geben, um die Natur der Continuität selbst zu definiren. Doch diese Gränzen der Wissenschaft, welche wir erkannt haben, dürfen uns nicht abhalten, die Frage über den Raum zu erörtern, welche, wenn sie nicht auch unter vielen anderen Gesichtspunkten höchst wichtig wäre, schon durch das tiefe Dunkel und die scheinbaren Widersprüche, die sie darbietet, sehr beachtenswerth ist.

Beim Beginne der Untersuchung der Ideen gebührt der erste Platz der des Raumes; nicht weil diese die erhabenste wäre, sondern weil, da sie die Grundlage der repräsentativen Sensationen bildet, sie sich so zu sagen an den Gränzen der Aesthetik und der reinen Ideologie befindet.

16. Man versteht gewöhnlich unter Raum den Umfang,*) in dem sich die Körper befinden. Wenn man sich alles entfernt denkt, was in einem Gefäße sich befindet, so haben wir noch immer den Begriff seines Umfanges mit den Dimensionen, welche durch die Wände desselben begränzt werden. Wenn wir im Geiste alle festen und flüssigen, sensiblen und insensiblen Körper uns hinwegdenken, so bleibt uns doch der Begriff der Dimensionen des Ortes, an dem sie sich befanden. Dieser Umfang, diese Verbindung von leeren Dimensionen, ist es, was wir Raum nennen.

17. Eine ganz leere Ausdehnung scheint widersprechende Ideen in sich zu schließen; sie ist nicht Substanz, denn dies kann eine Receptivität, worin nichts ist, nicht sein; sie ist

*) La capacidad.

keine Eigenschaft, denn man kann die Ausdehnung nicht denken ohne eine ausgedehnte Sache.

18. Gleichwohl ist ein Raum, der nichts ist, und in dem es wahre Dimensionen gibt, noch widersinniger: das Nichts hat gar keine Eigenschaft. Zwei an verschiedene Punkte des leeren Raumes gestellte Körper würden von einander wirklich entfernt sein, wenn der Raum wahre Dimensionen hätte. Wie kann eine wirkliche Distanz auf ein bloßes Nichts sich gründen? Hieße dieß nicht zu gleicher Zeit behaupten und läugnen?

19. Ein wirklicher und von den Körpern verschiedener Raum ist ein eitles Spiel der Phantasie. Daß wir ihn in dieser Weise auffassen, beweist nichts zu seinem Gunsten; dieser Begriff ist illusorisch und kann die Prüfung der Vernunft nicht aushalten. Wenn wir auf diesen Begriff uns stützen wollten, so müßten wir einen ewigen, unendlichen, unzerstörbaren Raum annehmen; einen ewigen, denn vor der Existenz der Welt denken wir uns den Raum; einen unendlichen, denn über die Gränzen des Weltalls hinaus denken wir uns ihn immer noch; einen unzerstörbaren, denn es gibt keine Kraft, die ihn vernichten und bewirken könnte, daß er verschwinde.

20. Was wird also der Raum sein? Der Raum in den Dingen, ist die Ausdehnung der Körper selbst; seine Idee, ist die Idee der Ausdehnung im Allgemeinen. Durch die erste Behauptung stellen wir die Realität des Raumes sicher, durch die zweite erklärt es sich, warum wir ihn ewig, unendlich, unzerstörbar denken. Da die Ausdehnung die Grundlage der sinnlichen Vorstellungen ist und alle unsere Begriffe mehr oder weniger von sinnlichen Vorstellungen begleitet sind, so ist die Idee der Ausdehnung permanent in unserem Geiste; sie bietet uns ein ewiges Objekt dar, weil wir sie von der Zeit absehend auffassen; ein unendliches, weil wir von jeder Gränze abstrahiren; ein unzerstörbares, da wir uns der Intuition nicht entäußern können, welche den Vorstellungen der Sensibilität zur Grundlage dient.

21. Hieraus folgt, daß, wo keine Körper vorhanden sind,

es auch keine Distanzen gibt, und daß der eigentlich sogenannte leere Raum unmöglich ist, weil er eine widersprechende Idee einschließt, ein ausgedehntes Nichts, eine negative Realität, ein Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit.

22. Diese Lehre steht nicht in Widerspruch mit den physischen Wissenschaften; Descartes und Leibnitz, welche in die letzteren tief eingeweiht waren, hielten den leeren Raum für unmöglich. Die physischen Wissenschaften müssen sich beschränken auf die Beobachtung der Phänomene und die Bestimmung der Gesetze, welche sie regeln. Hierzu haben sie zwei Mittel: die Beobachtung und die Berechnung; beide sehen von der inneren Natur der Dinge ab und überlassen die Untersuchung derselben der transcendentalen Philosophie. So lehrt z. B. die Erfahrung, daß die Körper sich anziehen im direkten Verhältniß der Massen und im umgekehrten des Quadrates der Entfernungen. Dem Physiker kommt es zu: 1) sich des Phänomenes der Anziehung mit Gewißheit zu versichern, und 2) die Gesetze derselben zu formuliren, indem er sie, so weit es die Erfahrung zuläßt, einer genauen Berechnung unterwirft. Wenn man dann frägt, was ist die Attraktion an und für sich, welches ist die innere Natur der Körper, abgesehen von den Phänomenen; was ist die Bewegung, deren Richtung und Schnelligkeit man berechnet; ob mit Rücksicht auf das Wesen der Dinge eine andere von der bestehenden verschiedene Ordnung der Dinge absolut unmöglich sei: so sind dies Fragen, die ihn nichts angehen; sie gehören in das Gebiet der Metaphysik; und sei auch die Meinung, welche man über sie hegt, welche sie wolle, die Erscheinungsresultate, welche die Erfahrung und die Berechnung der Astronomen lehren, werden dadurch nicht berührt.

23. Hieraus werden wir den genauen Begriff der Bewegung folgern können. Transcendental betrachtet, ist sie die Veränderung der Beziehungen zwischen den ausgedehnten Objekten. Ein Körper allein in der Welt, der sich bewegte, wäre ein imaginärer Begriff; es gibt keine Beziehungen, wenn

eine beziehbaren Extreme gibt; es würde also keine Bewegung vorhanden sein, wenn nur ein Körper da wäre, und mithin die Punkte der Vergleichung fehlten.

24. Ein Körper, der die Gränzen des Universums überschreitet, und sich in einem vollkommen leeren Raum bewegt, ist eine leere Einbildung. Die eingebildeten Räume sind in Wirklichkeit nichts; alles, was wir von ihnen oder mit Beziehung auf sie sagen, kann die Prüfung der Vernunft nicht aushalten. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch III.)

25. Auf die Idee des Raumes oder der Ausdehnung im Allgemeinen (20.) gründet sich die Geometrie; allein es ist zu beachten, daß diese Idee für sich allein für die Wissenschaft nicht genügt. Es sind dazu auch noch nöthig die Ideen des Seins und Nichtseins, in so fern sie zu dem Princip des Widerspruchs gehören, und die der Einheit und der Zahl, welche zum Messen nothwendig sind. Ohne sie kann man nicht einen Schritt machen. Die Idee der Ausdehnung in abstracto bietet uns ein unermeßliches Feld dar, auf welchem die Wissenschaft keine Gränzen findet, aber ein unfruchtbares Feld, wenn es nicht befruchtet wird mit einer anderen Klasse von Begriffen. Die den Sensationen am nächsten kommende Idee ist zugleich die am wenigsten intellektuelle. Das Schweigen, der Tod, die Einsamkeit, die träge Ruhe, das Nichts, alles dies hat keinen eigentlicheren Ausdruck, als den eines leeren Raumes. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch IV. Kap. 5.)

Kapitel III.

Natur der Idee und der Perzeption.

26. Die Ideen können betrachtet werden in ihrer eigenen Natur, in ihren wechselseitigen Beziehungen, in denen, die sie zu den Objekten haben, und in ihrem Ursprung.

Die Idee an und für sich ist, wenn man dieses Wort in seiner größten Allgemeinheit nimmt, die innere Vorstellung

eines Objektes. Unter Vorstellung verstehe ich hier nicht Bild oder Aehnlichkeit, sondern das innere Phänomen, das uns die Sache erkennen läßt. Dieses Phänomen, sei es welches es wolle, durch dessen Vermittelung wir erkennen, kann man Vorstellung nennen, weil es unserer Intelligenz die erkannte Sache darbietet.

27. Die Affektionen unserer Seele sind nur Ideen, in so weit sie ein Objekt in der Wirklichkeit, oder dem Scheine nach darstellen; daher nennt man die Gefühle oder die Willensakte nicht Ideen; denn wenn sie auch auf besondere Weise unsere Seele afficiren, und sie zu einem Objekte hinleiten, so stellen sie es doch nicht vor, sondern setzen es schon als vorgestellt voraus. Die Vorstellung der Gerechtigkeit ist eine Idee, aber die Liebe der Gerechtigkeit ist es nicht; die Vorstellung eines Freundes ist eine Idee, aber keineswegs das Gefühl der Freundschaft, das uns mit ihm verbindet.

28. Wenn wir jede repräsentative Affektion Idee nennen, so werden wir diesen Namen auch den sinnlichen Bildern geben können; allein um Mißverständnisse zu vermeiden, wird es gut sein, das Beiwort sinnlich hinzuzufügen: man wird sie dann nicht verwechseln mit den reinen oder intellektuellen, welche es eigentlich und vorzüglich sind, die Ideen genannt werden.

29. Die Vorstellung kann betrachtet werden in Beziehung zum Objekt, oder dem Subjekt; im ersteren Falle nennt man sie eigentlich Idee (idea), im letzteren Perzeption (perceptio). In meinem Inneren ist die Vorstellung des Triangels. Wenn ich dies innere Phänomen betrachte, in so fern es mir ein Objekt darbietet, welches der Triangel ist, so nenne ich es Idee; betrachte ich es aber, in so fern mein Geist vermittelst desselben den Triangel erkennt, so nenne ich es Perzeption.

30. Man hat darüber gestritten, ob die Idee verschieden ist vom Akte des Begreifens (ab actu perceptivo), indem Einige der Meinung sind, diese beiden Sachen seien nur eine, unter

verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt, Andere dagegen sie für verschieden halten. Nach der ersteren Meinung ist im Geiste nichts Anderes, als Ausübung der Aktivität vorhanden, und seine Vorstellungen können einer Bewegung verglichen werden, die keine andere Form als die Aktivität selbst hat; nach dem entgegengesetzten System sind die Ideen eine Art von Bildern, welche die Objekte darstellen, und die Perzeptionen die Akte der Seele, durch die sie, um es so auszudrücken, diese Bilder sieht. Beide Meinungen stützen sich auf wichtige Gründe; allein die erstere scheint philosophischer, und die letztere mehr der gewöhnlichen Auffassungsweise akkommodirt zu sein.

31. Der Unterschied zwischen dem perzeptiven Akt darf ohne Beweise nicht zugegeben werden; das Phänomen der inneren Vorstellung ist einfach, als dem intellektuellen Gebiet angehörend; daher befinden sich jene, welche die Identität zwischen der Perzeption und der Idee behaupten, wie man sich ausdrückt, in possessione, und ihren Gegnern liegt es ob, zu beweisen, daß diese possessio keine legitime sei. Es gibt ferner in der Schule einen Grundsatz, welcher hier Anwendung zu haben scheint: Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora; d. h. man darf ohne Nothwendigkeit nicht trennen. Sehen wir, welche Gründe für eine solche Trennung hier angeführt werden können.

32. Die Vorstellung, sagt man, ist ein Bild des Objektes; die Perzeption ist ein Akt der Seele, durch den sie sich selbst Rechenschaft von der Vorstellung gibt. Diese beiden Sachen sind ihrem Wesen nach verschieden, eben so wie es das unseren Augen dargebotene Objekt und der sensitive Akt, durch den wir sehen, sind.

33. Dieses Argument ist glänzend, hat aber verschiedene schwache Seiten. Erstens ist es falsch, daß die Vorstellung stets ein Bild des Objektes sei. Dies könnte zugegeben werden von den sinnlichen Vorstellungen; nicht aber von den rein intellektuellen. Das Wort Bild hat einen Sinn, wenn es sich z. B. um die Vorstellung von einem Gebäude, einem Lande,

einem Thiere, einem Menschen handelt; allein was bedeutet das Bild einer Beziehung, eines Zeitraumes, des Seins, der Substanz und anderer ähnlicher Dinge? Auch wenn es sich um sinnliche Objekte handelt, muß man sich daran erinnern, daß es ungenau ist, daß ihre Vorstellung ein eigentlich so genanntes Bild sei. Wir haben gesehen (Aesthetik, Kap. 11.), daß, mit Ausnahme der Ausdehnung, im Aeußeren nichts vorhanden ist, was sich zur Sensation wie ein Original zur Copie verhielte. Die Farben sind nicht in den Objekten, sondern in den Subjekten, die sie wahrnehmen; in jenen ist nur das Princip der physischen oder veranlassenden Ursache, um jene innere Affektion hervorzurufen, welche Sensation der Farbe genannt wird.

34. Abgesehen von der Ungenauigkeit, mit der die Ideen Bilder der Objekte genannt werden, und zugegeben, sie seien es wirklich, so folgt daraus noch nicht, daß die Perzeption von der Idee verschieden sein müße. Wie kann man beweisen, daß der einfache Akt der Seele nicht genügt, um das Objekt wie eine Copie des Originales darzustellen? Wenn dies durch eine Modifikation der Seele bewirkt wird, die wir Idee nennen, warum können wir nicht annehmen, daß diese Modifikation der Akt der Idee selbst sei?

35. Das Verhältniß der Idee zum Objekt und das der Perzeption zum Subjekt beweist nichts zu Gunsten des Unterschiedes; eine und dieselbe Sache kann verschiedene Seiten haben; dieselbe Bewegung meines Armes hat Beziehung zum Subjekt, von dem sie ausgeht und zum Objekt, auf das sie sich richtet. Wenn man einwendet, daß die Ausübung einer Aktivität etwas rein Subjektives, die Vorstellung aber etwas Objektives ist, so werde ich dagegen bemerken, daß man sich eine petitio principii zu Schulden kommen läßt; denn darum grade handelt es sich, ob der Akt selbst repräsentativ in Bezug auf das Objekt sein könne, und folglich, ob er rein subjektiv sei oder nicht. Daraus also beweisen zu wollen, daß der perzeptive Akt nicht die Idee sei, weil er ein rein subjek-

tiver Akt, heißt dasjenige voraussetzen, was ermittelt werden soll.

36. Es ist ferner eben so wenig genau, daß die Perzeption eine rein subjektive Sache sei. Auch wenn wir annehmen, die Idee sei verschieden von der Perzeption, so müssen wir doch immer zugeben, daß dieser letztere Akt sich auf die Idee bezieht, ja sogar auf das Objekt selbst; denn sonst würden wir die vorgestellte Sache nicht begreifen.

37. Die Argumente, welche sich darauf gründen, daß der Verstand eine Art von Materie oder Potenz sei, welche durch die Idee wie durch eine Form aktirirt werden muß, setzen entweder dasselbe voraus, was ermittelt werden soll, oder gründen sich auf Vergleichungen mit sinnlichen Gegenständen, welche nichts beweisen können, da sie einem ganz verschiedenen Gebiete angehören.

38. Noch einen, auf den ersten Blick sehr starken Grund gibt es indessen, und zwar den, welcher sich gründet auf die wirkliche Trennung der Ideen und der Perzeptionen. Er ist, in wenig Worten ausgesprochen, folgender:

Die Erfahrung lehrt uns, daß wir oftmals, während wir die Idee der Sachen haben, gleichwohl ihrer Perzeption entbehren. Niemand wird sagen, daß wir während des Schlafes alle Ideen verlieren oder daß sie uns fehlen, wenn wir sie aktuell nicht bemerken; und gleichwohl ist es gewiß, daß wenn wir an eine Idee nicht denken, wir ihre Perzeption nicht haben; daß wir in tiefem Schlafe liegend, nichts begreifen oder wahrnehmen; also bleiben die Ideen, auch wenn die Perzeption verschwindet; die Idee und die Perzeption sind mithin verschiedene Sachen, da sie sogar wirklich getrennt sich finden.

39. Die erste Lösung dieser bedeutenden Schwierigkeit ist jene, welche das System des Descartes, Leibnitz und anderer Philosophen darbietet, und die darin besteht, daß man sagt: die Seele denke beständig, und der Unterschied zwischen ihren verschiedenen Zuständen bestehe nur in der größeren oder geringeren Lebhaftigkeit der Perzeptionen und folglich in der grö-

ßeren oder geringeren Fähigkeit derselben, eine Spur im Bewußtsein zu hinterlassen. Nach dieser Ansicht könnte man daher antworten, daß, so lange die Idee vorhanden ist, auch die Perzeption bleibt, obgleich diese zuweilen so schwach ist, daß wir sie nicht bemerken und uns derselben nicht erinnern können.

Doch ich will zu dieser Auflösung nicht greifen, theils, weil die Thatsache, worauf sie sich stützt, willkürlich angenommen ist; theils, weil wir dann annehmen müßten, daß wir stets und zu gleicher Zeit alle Perzeptionen besäßen, theils endlich, weil es nicht nöthig ist, zu diesem Auskunftsmittel seine Zuflucht zu nehmen, da es eine andere vollkommen genügende Lösung gibt.

40. Der Geist bewahrt, nachdem er seine Thätigkeit ausgeübt hat, eine gewisse Disposition, um sie wieder in derselben Weise auszuüben, eine Disposition, welche, wenn sie tief eingewurzelt ist und den Akt bedeutend erleichtert, Fertigkeit, habitus, genannt wird; dieß verwirklicht sich bei allen Affektionen unserer Seele, seien sie repräsentativ oder nicht. Die Erfahrung lehrt, daß außer den intellektuellen Fertigkeiten es auch dergleichen in Rücksicht auf das Gefühl und den Willen gibt. Um mit Leichtigkeit dasjenige, was wir ein anderes Mal empfunden oder gewollt haben, wieder zu fühlen und zu wollen, haben wir nicht nöthig, in unserer Seele gewisse Formen des Gefühles oder des Willens zu bewahren, die wir bei jeder Gelegenheit hervorsuchen, wie eine Art Kleid, das wir ablegen oder anziehen je nach Bedürfniß; es genügt, daß in unserem Geiste dasjenige vorhanden ist, was wir Disposition, habitus, Fertigkeit, oder wie man sonst will, nennen, welches uns die Wiederholung der Akte, die wir früher schon ausgeübt haben, leicht macht. Man wende dies auf die Ideen an, und es wird daraus folgen, daß es nicht nöthig ist, sie als eine Art von Typen zu betrachten, welche wir in uns tragen und bewahren wie die Gemälde eines Museums; denn das Phänomen des Verschwindens und Sichwiedererzeugens der Vorstellungen erklärt sich vollkommen durch jene Disposition,

einen Akt zu wiederholen, denn wir ein anderes Mal ausgeübt haben. Ich habe eine aktuelle Vorstellung; diese verschwindet; was bleibt in meinem Geiste? Die Disposition sie zu wiederholen: eben so wie, wenn ich ein Gefühl habe und dieses verschwindet, in meinem Geiste nichts mehr zurückbleibt, als die Disposition, wiederum auf's neue zu empfinden, was ich ein anderes Mal empfunden.

41. Wenn die Ideen in dieser Weise betrachtet werden, so haben sie nichts passives; sie sind lauter Aktivität; die Idee im Akte, oder mit der Perzeption verbunden, ist die Ausübung einer Aktivität; die habituelle Idee ist die Disposition zu dieser Ausübung. Demgemäß ist die Idee stets entweder aktive Kraft, oder Aktion selbst. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch IV. Kap. 4.)

Kapitel IV.

Classification der Ideen.

42. Die Classification der Ideen, in so fern sie dazu dienen kann, die Perzeption zu vervollkommnen, ist in der Logik auseinandergesetzt worden (Buch II. Kap. 2.). Die Ideologie fordert noch weitere Erklärungen einiger Punkte, welche dort angedeutet wurden, und sie verlangt überdies, daß neue Eintheilungen aufgestellt werden, welche dort nicht an ihrem rechten Platze gewesen wären.

43. Eine einfache Idee ist jene, welche eine einfache Sache vorstellt, oder nur eine eines zusammengesetzten Objektes bezeichnet. Man erkennt sie daran, daß sie nicht in andere aufgelöst werden, und daher auch nicht mit verschiedenen Worten erklärt werden kann, welche dazu beitragen, einen Totalsinn zu geben.

44. Unter den sinnlichen Ideen ist einfach die der Farbe; denn sie kann nicht in andere aufgelöst werden; und aus demselben Grunde auch die jeder anderen Sensation, für sich be-

trachtet. Bei allen zeigt sich die Unmöglichkeit, sie durch eine Verbindung von Worten auszudrücken, welche den Sinn ergänzen. Wer eines Sinnes entbehrt, dem kann unmöglich eine Idee von der entsprechenden Sensation beigebracht werden; alle Erklärungen der Welt werden nicht hinreichen einen Blindgeboren verstehen zu lassen, was die Farbe, einen Tauben, was der Ton sei.

45. Eine zusammengesetzte Idee ist jene, welche ein zusammengesetztes Objekt vorstellt, oder eine Verbindung von Merkmalen und Gesichtspunkten eines einfachen. Die Idee einer menschlichen Gestalt ist zusammengesetzt, weil sie ein Objekt bezeichnet, welches es ist; erkennende und freie Substanz ist eine zusammengesetzte Idee, weil sie, obgleich sie ein einfaches Objekt vorstellt, es unter verschiedenen Gesichtspunkten zeigt, als Substanz, Intelligenz, Wille, Freiheit.

Man erkennt, ob eine Idee zusammengesetzt sei, daran, daß sie mit verschiedenen Worten ausgedrückt werden kann, welche einen Totalsinn geben; einem Menschen, der noch nie einen Löwen gesehen hätte, könnte man die Idee desselben geben, indem man durch Worte die Verbindung von Eigenschaften ausdrückte, welche dieses Thier charakterisiren.

46. Alle sinnlichen Vorstellungen bestehen, trotz ihrer unermeßlichen Verschiedenheit, aus fünf einfachen Elementen, den fünf Affektionen der Sinne; und streng genommen müßten aus diesen noch die des Gehöres, des Geschmackes, des Geruches und einige des Gefühles gestrichen werden, da sie nicht repräsentativ sind. (Aesthetik Kap. 11.) Eben so zerlegen sich alle Ideen des rein intellektuellen Gebietes in sehr wenige Elemente, welche mit ihren unzählbaren Combinationen wunderbare Mannichfaltigkeit darbieten.

47. Eine intuitive Idee ist die Vorstellung eines Objektes, das sich uns durch sich selbst darbietet, wie z. B. die Gestalt eines Menschen, den wir sehen und mit dem wir sprechen.

48. Eine nicht intuitive Idee, die wir auch Be-

griff (conceptus) nennen könnten, ist die Vorstellung eines Objektes, das sich nicht durch sich selbst darbietet; z. B. eine Person, die wir nie gesehen und gesprochen haben und deren Gestalt, Sitten, Charakter und Eigenschaften uns beschrieben werden.

49. Die intuitive Idee ist unmittelbar oder mittelbar. Die erstere entsteht aus der Gegenwart des Objektes selbst; die letztere entspringt aus einem Anderen, welches es darstellt. Ich habe einen Menschen vor mir; so erlange ich eine unmittelbare intuitive Idee von seiner Gestalt. Der Mensch ist nicht gegenwärtig; ich muß mich mit seinem Bildniß begnügen; hierdurch erlange ich eine mittelbare intuitive Idee. Er ist endlich weder in Person noch im Bilde mir gegenwärtig, aber durch Worte oder Schrift beschreibt man mir die Gestalt dieses Menschen; so bildet sich die nicht intuitive Idee, oder der Begriff (idea conceptualis). Ein anderes Beispiel. Ich denke an eine Sensibilität; die Idee ist intuitiv und unmittelbar, denn meine Sensationen sind mir unmittelbar gegenwärtig; ich denke an die Sensibilität eines anderen Menschen; die Idee ist mittelbar intuitiv, denn seine Sensationen sind mir nicht unmittelbar gegenwärtig und ich muß mich darauf beschränken, sie in den meinigen wie ein Original in seiner Copie zu betrachten, oder vielmehr wie eine Sache in einer anderen, ihr ähnlichen. Man erzählt mir endlich von einer neuen Art von Sensibilität, welche in mir nicht vorhanden ist und wovon man mir einige Merkmale beschreibt; die Idee ist dann nicht mehr intuitiv, sondern conceptuell, weil ich sie mir bilden muß durch Vereinigung der verschiedenen Merkmale, die man mir bezeichnet.

50. Durch diese Definition und die beigefügten Beispiele wird es klar, daß einer der Hauptunterschiede zwischen den intuitiven Ideen und den Begriffen (conceptus) der ist, daß in jenen das Objekt sich uns gibt, während der Verstand in einem gleichsam passiven Zustande bleibt ohne andere Aktion, als die nöthig ist, um wahrzunehmen, was sich ihm darbietet; bei

den Begriffen hingegen arbeitet die perzeptive Fähigkeit ihre Vorstellung aus, sei es durch Verbindung verschiedener Merkmale und Vereinigung derselben zu einem Ganzen, sei es durch Abstraktion einer Idee und durch Trennung derselben von anderen, welche sie begleiteten.

51. Man darf nicht die einfachen Ideen mit den intuitiven, oder die zusammengesetzten mit den nicht intuitiven verwechseln. Eine Idee kann intuitiv und zusammengesetzt zu gleicher Zeit sein, wie dies oft bei den sinnlichen der Fall ist, wie auch bei denen, welche uns eine Verbindung von inneren, rein intellektuellen Phänomenen darstellen. Im Gegentheil kann eine einfache Idee eine nicht intuitive sein, wie z. B. die des Seins oder des Wesens im Allgemeinen; denn wir haben keine Anschauung von irgend einem Objekte dieser Art; und dennoch ist die Idee des Seins die allereinfachste und es ist absolut unmöglich, sie zu zergliedern. Die Art und Weise, wie sie sich bildet, ist nicht Zusammensetzung, sondern Abstraktion, wie wir am gehörigen Orte sehen werden.

52. Allgemeine Ideen sind diejenigen, welche eine Vielen gemeinsame Sache bezeichnen. Sie werden in bestimmte (determinirte) und unbestimmte (indeterminirte) eingetheilt. Die bestimmten schließen eine Eigenschaft ein, welche die Existenz des Objektes denkbar macht; die unbestimmten drücken eine allgemeine Beziehung der Objekte aus, welche nicht hinreicht, uns die Existenz derselben denkbar zu machen. Diese Definitionen werden durch Beispiele deutlich werden.

Die Idee des sinnlichen Wesens ist bestimmt, weil sie eine Eigenschaft enthält, unter welcher ich das Objekt existirend denken kann. Die Idee der Substanz ist unbestimmt, weil sie, für sich allein betrachtet, mir die Existenz keines Objektes denkbar macht. Wenn man mir von einer existirenden Substanz spricht, so werde ich fragen, ob sie intelligent, sensitiv, lebendig oder wenigstens ob sie körperlich oder unkörperlich ist; ich brauche eine von diesen oder ähnlichen Eigen-

schaften, um die Substanz als verwirklicht zu begreifen. Es genügt mir nicht, sie als eine permanente Sache im Allgemeinen zu betrachten, oder als das Subjekt gewisser Modifikationen, ebenfalls im Allgemeinen; um zu denken, daß sie existire, muß ich wissen, daß das Bleibende etwas sei, das diese oder jene Eigenschaft hat, wenn ich sie auch nicht kenne; um das Subjekt der Modifikationen als existirend zu denken, muß ich wissen, daß die Modifikationen diese oder jene bestimmten sind, sollten sie mir auch unbekannt sein; wenn dies mir fehlt, so erkenne ich weder ein wirkliches noch ein mögliches Objekt, sondern eine allgemeine Beziehung einer Klasse von Objekten. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch IV. Kap. 11. 15. u. 21.)

53. Der Akt, durch den die Seele ihre Aufmerksamkeit auf ihre eigenen Phänomene richtet, heißt Reflexion, und die Ideen, welche daraus entstehen, reflexe. Alle übrigen nennt man im Gegensatz hierzu direkte. Ich denke an die Tugend; Perzeption und Idee in mir sind direkt; wenn ich aber an mein Denken an die Tugend denke so sind Perzeption und Idee reflex.

Kapitel V.

Ursprung der Ideen.

54. Man nennt eingeborne Ideen diejenigen, welche wir nicht erworben haben, sondern die sich in unserem Geiste vorfinden, unabhängig von allen äußeren Ursachen, mit Ausnahme der ersten Ursache, — Gottes. Einige glauben, daß alle Ideen erworben sind; andere halten Alle für eingeborne, so daß, nach ihnen, denken eben so viel wäre, als sich erinnern.

Man hat viel dafür und dagegen gestritten; aber hier ist der Ort nicht von allen verschiedenen Meinungen Rechenschaft zu geben; ich will mich deßhalb darauf beschränken, die Lehre zu entwickeln, welche mir die haltbarste zu sein scheint. Der

größeren Klarheit wegen werde ich sie in bestimmte Sätze zusammenfassen, von denen jeder sich auf ein bestimmtes Gebiet von Ideen bezieht.

55. Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht eingeboren.

Die Erfahrung lehrt, daß, wenn ein Sinn fehlt, auch die ihm entsprechenden Sensationen fehlen; also kommen sie alle von Außen. Zu behaupten, daß diese sinnlichen Vorstellungen in unserer Seele schon existirten und daß sie aufgeweckt werden durch die Einwirkung der Körper auf die Organe, hieße eine Sache behaupten ohne irgend einen Grund, auf den sie sich stützte. Wer wird uns übrigens auch glauben machen, daß wir in unserem Inneren schon die Vorstellung alles dessen trugen, was wir jemals gesehen, gehört, gefühlt, gerochen oder geschmeckt haben? Solche Behauptungen, eben so abenteuerlich, wie willkürlich, sind einer vernünftigen Philosophie unwürdig.

56. Die intuitiven Ideen, sowohl die sinnlichen, wie die intellektuellen, sind nicht eingeboren.

Die Intuition setzt die Gegenwart eines Objektes voraus; dies ist für uns entweder die Körperwelt, oder wir selbst, in so fern wir unsere Akte vermittelst des Bewußtseins wahrnehmen; also bezieht sich alle Intuition entweder auf eine sinnliche Vorstellung oder auf einen Akt unseres Geistes. Die sinnliche Vorstellung ist nicht eingeboren (55.); der Akt unseres Geistes kann nicht eher existiren, als unsere Aktivität sich ausübt; mithin ist keine intuitive Idee eingeboren.

57. Die nicht intuitiven Ideen, sie mögen was immer für einem Gebiete angehören, sind nicht eingeboren.

Die Erfahrung lehrt, daß solche Ideen aus den intuitiven entstehen, indem diese durch die intellektuelle Aktivität befruchtet werden; die intuitiven sind die Elemente, aus denen sie sich bilden; der Geist vereinigt, combinirt und modificirt sie in verschiedener Weise, indem er ihnen Einheit gibt, um einen Totalbegriff zu bilden.

58. **Die universellen determinirten Ideen sind nicht eingeboren.**

Eine universelle Idee ist entweder eine verallgemeinerte intuitive Idee oder ein Begriff; in beiden Fällen kann sie nicht eingeboren sein. Durch die Verallgemeinerung wird ihr nur hinzugefügt, daß sie dann absieht von den individuellen Bedingungen, wenn sie specifisch, oder von den specifischen Unterschieden, wenn sie generisch ist; zu diesem Absehen genügt die intellektuelle Aktivität, welche auf ein Merkmal allein sich richtet, ohne auf die übrigen zu achten. Die intellektuelle Kraft also, mit der wir absehen, reicht hin, um eine allgemeine determinirte Idee zu erzeugen.

59. **Die indeterminirten Ideen sind nicht eingeboren.**

Diese beschränken sich auf allgemeine Wahrnehmungen einer Beziehung der Objekte, wie Sein, Substanz, Accidenz u. s. w. In sich selbst betrachtet bieten sie kein realisirbares Objekt dar. Mit welchem Grunde halten wir sie für Typen, die in unserer Seele noch vor der Ausübung jeder Aktivität existiren? Genügt die Kraft der Abstraktion nicht, um die Unbestimmtheit der Idee hervorzubringen?

60. Wie wir gesehen haben (Kap. IV.) ist die Perzeption von der Idee nicht verschieden; wo also keine Perzeption, dort ist auch keine Idee; zu behaupten also, daß es eingeborne Ideen gebe, bevor wir noch denken, heißt soviel als sagen, daß es intellektuelle Akte gebe, bevor unser Geist seine Aktivität ausübt, was ein Widerspruch ist.

61. Was ist also in unserem Inneren, bevor wir Eindrücke von Außen empfangen? Ein aktives Princip, mit den Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen vermittelst der Bestimmung gewisser Ursachen oder erregender Veranlassungen.

62. Das intellektuelle Gebiet hängt nicht ganz von der Erfahrung ab, auch wenn es keine eingebornen Ideen gibt; denn wenn auch unsere Aktivität sich nicht ohne die äußeren Eindrücke entwickelt, so kann sie nichtsdestoweniger, einmal ent-

faltet, doch nur nach bestimmten Gesetzen ausgeübt werden, von denen es unmöglich ist, abzusehen. Unter diesen nimmt den ersten Platz das Prinzip des Widerspruches ein: es ist unmöglich, daß eine Sache sei und zu gleicher Zeit nicht sei. Sobald der Geist seine Thätigkeit ausübt, findet er sich diesem Prinzip, als einer nothwendigen Bedingung, unterworfen, nicht bloß für alle seine Akte, sondern auch für alle seine Objekte.

63. Die primitiven Elemente unserer Intelligenz sind folgende zwei: die Intuition der Ausdehnung als Basis aller sinnlichen Vorstellungen und die Idee des Seins als Fundament aller Begriffe; aber beide finden sich a priori dem Gesetz des Prinzipes des Widerspruches unterworfen, und a posteriori den Daten, welche die äußere und innere Erfahrung gewährt. Diese Elemente präexistiren in unserem Geist nur im Keime, d. h. in den wahrnehmenden Fähigkeiten, welche sich entwickeln, wenn die Ursachen oder excitirenden Veranlassungen sich darbieten. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch IV. Kap. 29.)

64. Man beachte wohl, daß durch diese Lehre nichts über den Charakter des Einflusses des Körpers auf die Seele, oder über die Beziehungen der Sensibilität zur Intelligenz behauptet wird; es wird nur die Meinung derer bekämpft, welche die Ideen als eine Sammlung von Typen ansehen, die in unserem Geist noch vor aller Ausübung der Aktivität existiren.

Diese Typen werden nicht zugegeben; wohl aber wird eine ursprüngliche Aktivität anerkannt, nicht bloß in dem sinnlichen, sondern auch in dem rein intellektuellen Gebiete.

Der Geist wird nicht zu einem Gemälde gemacht, auf dem schon vorher die Objekte gemalt sind, sondern zu einer erzeugenden Kraft, welche unter bestimmten Bedingungen, ihre Phänomene hervorbringt, so wie die durch den Regen und die Sonnenstrahlen befruchtete Erde mit üppiger Vegetation sich bedeckt, welche sie bereichert und verschönert.

Kapitel VI.

Ideen des Seins und Nichtseins, der Möglichkeit und Unmöglichkeit, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit (Contingenz).

65. Die Idee des Wesens ist die des Seins, der Existenz, von Etwas, von einer Sache; alles Worte, die dasselbe bezeichnen. Es gibt keine Worte, um diese Idee Jemandem zu erklären, der sie nicht begreift. Der Unterschied der Ausdrücke dient nur dazu, die Aufmerksamkeit des Geistes hervorzurufen und zu bewirken, daß sie auf jene allgemeine Beziehung sich hinrichte, welche in allen seinen Akten und Objekten sich findet: das Sein. Dies ist ein Zeichen, daß die Idee einfach ist.

66. Wir begreifen nichts Wirkliches oder Mögliches, das nicht irgend eine Eigenschaft hätte; ein Wesen, das nichts weiter als ein Wesen wäre, so daß wir von ihm weder sagen könnten, daß es einfach oder zusammengesetzt, noch aktiv oder passiv, sensibel oder insensibel, intelligent oder nicht intelligent sei, können wir uns nicht als wirklich denken. In Gott ist die Fülle des Seins, das Sein dem Wesen nach; von ihm wird vorzugsweise gesagt, daß er ist, nach dem erhabenen Ausdruck der heiligen Schrift; aber dieses Sein ist kein unbestimmtes Sein ohne irgend eine Eigenschaft; es ist ein intelligentes, freies, allmächtiges Sein, welches formell alle Vollkommenheiten besitzt, die nicht irgend eine Unvollkommenheit in sich schließen.

Aus dem Gesagten folgt, daß die Idee des Wesens oder des Seins, allgemein betrachtet, zu denen gehört, welche wir unbestimmte (indeterminirte) genannt haben. (52.)

67. Da wir die Idee des Seins überall finden, so begleitet sie nothwendig alle unsere Perzeptionen; allein sie stellt sich uns nicht rein dar, bis wir nicht durch Abstraktion alle

die Elemente von ihr trennen, die nicht zu ihr gehören. Wenn wir an einen Körper denken, so denken wir an eine Sache, welche *ist*; die Idee des Seins findet sich folglich in der des Körpers eingeschlossen; allein wir bemerken sie nicht direkt, bis wir, absehend, ob das Objekt einfach oder zusammengesetzt, Substanz oder Accidens, es bloß betrachten als eine Sache schlechtweg, als etwas, das ist; dann sind wir zur reinen Idee des Seins gelangt.

68. Die Negation wahrnehmen ist sehr verschieden vom Nichtwahrnehmen; es ist nicht dasselbe: wahrnehmen, daß eine Sache nicht ist, und: die Sache nicht wahrnehmen. Die Perzeption der Negation ist also ein positiver Akt und mithin kann die Idee der Negation in gewisser Weise positiv genannt werden.

Die Idee der Negation ist die Perzeption des Nichtseins.

69. Die Combination der beiden Ideen, Sein und Nichtsein, ist ein ursprüngliches Element unseres Geistes und auf sie gründet sich das Gebäude unserer Kenntnisse.

Es springt in die Augen, daß das Prinzip des Widerspruches nichts anderes als die Combination des Seins und Nichtseins einschließt: es ist unmöglich, daß eine Sache *sei*, und *nicht sei*. Die bloße Idee des Seins erzeugt nicht das Prinzip des Widerspruches; wenn mit dem Sein nicht das Nichtsein verbunden wird, gibt es keinen Widerspruch. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch. V. Kap. 1. 2. 3. u. 9.)

70. Das Sein kann in zweifacher Weise aufgefaßt werden: *substantiv* und *relativ*. Es ist *substantiv*, wenn es einfach die Existenz bezeichnet, und *relativ*, wenn es die gegenseitige Abhängigkeit zweier Ideen angibt. *Die Sonne ist.* Hier bedeutet das Wort *sein* die Existenz der Sonne und ist mithin substantiv. *Die Sonne ist leuchtend.* Hier drückt das Wort *sein* die Abhängigkeit des Prädikates *leuchtend* vom Subjekte *die Sonne* aus.

71. Was vom *Sein* gesagt wurde, kann auch vom *Nichtsein* gesagt werden. *Der Centaur ist nicht*, heißt

eben so viel als: der Centaur existirt nicht; seine Existenz wird geläugnet und mithin wird das Nichtsein hier substantiv genommen. Der Centaur ist nicht ein Pferd. Hier wird das nichtsein relativ genommen, denn abgesehen von der Existenz oder Nichtexistenz des Centauren wird nur das Prädikat, Pferd, des Subjektes, Centaur, geläugnet.

72. Die Idee des Seins, relativ genommen, bezieht sich auf Alles, sowohl auf das Wirkliche, als auch auf das Mögliche. Man kann sagen: die Radien eines Kreises sind gleich, die Achsen einer Ellipse sind nicht gleich, wenn auch niemals Kreise oder Ellipsen existirt hätten oder existiren würden.

73. Das relativ genommene Sein kann auf ein rein ideelles Gebiet, abgesehen von aller Wirklichkeit, sich beschränken; aber auch in diesem Falle ist in der Affirmation oder Negation die Hypothese der realen Existenz eingeschlossen. Folgende Behauptungen: Alle Durchmesser eines Kreises sind gleich; die Durchmesser sind doppelt so groß als die Radien; bedeuten so viel als die folgenden: Wenn ein Kreis existirt, so sind alle seine Durchmesser gleich und doppelt so groß als die Radien.

74. Es ist also ein wesentlicher Unterschied vorhanden zwischen den Bedeutungen des Wortes sein, wenn es substantiv und wenn es relativ genommen wird. Im ersten Falle bezeichnet es die Existenz, im zweiten die Beziehung einer Idee zu einer Anderen. Da aber keine Combination der Ideen möglich ist, wenn nicht ein wenigstens mögliches Gebiet supponirt wird, so finden wir, daß das relativ genommene Sein die Hypothese der wenigstens möglichen Existenz einschließt und auf sie sich bezieht. (Vergl. Fundamente d. Philos. Buch. V. Kap. 3. u. 7.)

75. Was ist die Möglichkeit? Sie ist das Nichtvorhandensein des Widerspruchs zweier Ideen. Ihr Widerspruch ist die Unmöglichkeit. Eine Linie von drei Fuß Länge ist möglich; denn es ist kein Widerspruch vorhanden zwischen den beiden Ideen: Linie und Länge von drei Fuß. Eine krumme

gerade Linie ist unmöglich; denn die Ideen der Krummen und Geraden widersprechen einander. Hieraus folgt, daß die metaphysische oder absolute Unmöglichkeit, von der wir hier sprechen, auf das Prinzip des Widerspruches sich gründet; dieses ist der Prüfstein, um sie zu ermitteln.

76. Jedes sich nicht widersprechende Sein ist möglich. In diesem Sinne kann man sagen, daß auch alle Wesen, welche wirklich existiren, möglich sind; allein dieses Wort pflegt nur von demjenigen angewendet zu werden, was nicht ist, aber sein kann. Einige nennen dies reine Möglichkeit, weil sie nichts mit der Existenz gemein hat. (Vergl. Fundamente Buch V. Kap. 4 u. 5.)

77. Absolut oder metaphysisch nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt. Es ist nothwendig, daß sechs und vier zehn seien, denn es wäre ein Widerspruch, zu sagen, es betrüge mehr oder weniger; es ist nothwendig, daß das Ganze größer ist, als der Theil; denn es kann weder gleich noch kleiner sein.

78. Alles dasjenige, dessen Gegentheil keinen Widerspruch in sich schließt, ist zufällig (contingent). Das Universum ist zufällig, denn es läge kein Widerspruch darin, wenn es nicht existirte; und es existirte in der That nicht, wenn Gott es nicht erschaffen hätte.

79. Mithin ist alles Sein entweder nothwendig oder zufällig, da diese beiden Worte das Ja und Nein bezeichnen, zwischen welchen es keine Mitte gibt. Nothwendigkeit und Contingenz sind contradiktorische Ideen. Alles nicht Nothwendige ist zufällig und alles nicht Zufällige nothwendig.

80. Die Existenz eines Seins ist absolut nothwendig, wenn seine Nichtexistenz einen Widerspruch in sich schließen würde. Diese Nothwendigkeit kommt allein Gott zu. Die, welche in den Geschöpfen sich findet, bezieht sich nur auf ihre Naturen. So ist es nothwendig, daß die Radien eines Kreises gleich sind; was sich verwirklicht, bei der Annahme, daß ein Kreis existirt; es wäre aber kein Widerspruch vor-

handen, wenn keiner existirte. Der Mensch ist nothwendig vernunftbegabt, vorausgesetzt, daß er existirt; da er aber auch nicht existiren kann, so ist seine Vernünftigkeit nur bedingungsweise nothwendig.

81. Wir besitzen die Idee der Nothwendigkeit, was aus der Definition, die wir von ihr geben, hervorgeht. Insofern sie sich auf das Wesen der Sachen bezieht oder auf die Beziehungen der Ideen untereinander, ist sie das Fundament der Wissenschaften; denn es gibt keine Wissenschaft, wenn es sich nur um Sachen handelt, welche sein und auch nicht sein können. Wenn der Triangel ein Kreis und der Kreis ein Triangel sein könnte, wäre die Geometrie unmöglich.

82. Die Nothwendigkeit muß auch der Existenz irgend einer Sache zukommen, denn wenn Alles zufällig wäre, dann hätte Alles sein und auch nicht sein können; es wäre also kein Grund vorhanden, warum überhaupt irgend etwas existirte. Es muß also ein Wesen geben, dessen Existenz absolut nothwendig ist. Dieses Wesen ist Gott.

83. Die Nothwendigkeit der Geschöpfe ist eine Nothwendigkeit der Uebereinstimmung eines Prädikates mit einem Subjekt, ist die des Seins in relativem Sinne genommen; die Nothwendigkeit Gottes ist absolut, bezieht sich auf seine Existenz, auf das Sein substantiv genommen.

84. Das absolut Nothwendige nennt man zuweilen das Unbedingte, weil es von keiner Bedingung abhängt; und ebenso kann alles Zufällige (Contingente) bedingt genannt werden, weil es von dem abhängt, was ihm die Existenz gibt und ihm die Eigenschaften nur wirklich zukommen unter der Voraussetzung, daß es existirt.

Kapitel VII.

Ideen der Einheit, der Verschiedenheit, der Zahl, der Identität, der Einfachheit.

85. Die negativen Urtheile sind unmöglich ohne die Idee der Negation; wenn die Idee des Nichtseins fehlt, so entbehrt der Ausdruck: A ist nicht B, (die allgemeine Formel aller negativen Behauptungen), jedes Sinnes.

86. Wenn wir zwei Sachen vergleichen und finden, daß die eine nicht die andere ist, so nennen wir sie verschieden; wenn die eine, die andere ist, so sagen wir, daß sie identisch sind, daß nicht zwei, sondern nur eine vorhanden. Hieraus ergeben sich folgende Definitionen:

87. Die Verschiedenheit in den Sachen ist das Nichtsein der einen, was die andere ist. Die Idee der Verschiedenheit ist die Perzeption dieses relativen Nichtseins.

88. Die Identität in der Sache ist die Sache selbst. Die Idee der Identität ist die Perzeption derselben Sache ohne Vermischung eines relativen Nichtseins.

89. Die Zahl in den Sachen ist die Verbindung von Objekten, von welchen das eine nicht das andere ist. Die Idee der Zahl ist die Perzeption dieser Verbindung.

90. Die Einheit in der Sache ist die Sache selbst ohne Vermischung von Verschiedenheit. Die Idee der Einheit ist die Perzeption der Sache ohne Vermischung eines relativen Nichtseins.

91. Die Einheit kann absolut betrachtet werden, und in diesem Falle ist sie metaphysisch und im Grunde dasselbe, wie die Identität; oder sie kann aufgefaßt werden als ein erzeugendes Element der Quantität, mit anderen Worten, als eine Sache, deren Wiederholung die Zahl bildet, dann ist sie mathematisch.

92. Die Einheit kann real oder künstlich sein; die

reale schließt jede Verschiedenheit aus; die künstliche schließt mehrere wirklich verschiedene Objekte ein, die aber unter einander durch eine gewisse Beziehung verbunden sind. Ein Objekt, welches absolut keine Theile hat, ist eins mit realer Einheit, weil sich in ihm keine Verschiedenheit findet; so ist z. B. die Substanz der Geister. Diese Einheit nennt man Einfachheit. Aber ein zusammengesetztes Objekt, wie alle körperlichen es sind, ist nur eins, insofern seine Theile, obgleich real verschieden, durch eine gewisse Beziehung verbunden sind. Dies würde man besser Vereinigung als Einheit nennen. Was auf solche Weise eins ist, nennt man zusammengesetzt.

Spricht man also im streng metaphysischen Sinne, so haben nur die einfachen Wesen wahre Einheit.

93. Da das Zusammengesetzte sich in das Einfache auflöst, und die Theile noch vor der Zusammensetzung gedacht werden, da die Vereinigung nicht möglich ist ohne Dinge, die sich vereinigen, so resultirt, daß ein zusammengesetztes Wesen nur eine Verbindung von einfachen Wesen ist. Hierauf stützen sich diejenigen, welche glauben, daß die Materie durch unausgedehnte Atome gebildet werde. Die dies nicht zugeben wollen, müssen sich auf die unendliche Theilbarkeit berufen, und lösen dadurch nicht die Schwierigkeit. Die Theilbarkeit setzt die Präexistenz der Theile voraus, an denen die Theilung vollzogen wird; wenn man unendliche Theilbarkeit annimmt, wird man genöthigt, die Existenz unendlicher Theile zu behaupten. Diese würden entweder einfach oder zusammengesetzt sein; und so gelangt man entweder zu einfachen Atomen oder man fällt in die Reihen der unendlichen Theilbarkeit.

94. Sein, Einheit und Einfachheit bezeichnen in streng metaphysischem Sinne eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten, und sind transcendentale Eigenschaften, ohne welche nichts Wirkliches gedacht werden kann. (Vergl. Fundamente Buch V. Kap. 10.)

Kapitel VIII.

Ideen des Absoluten und des Relativen.

95. Absolut und Relativ sind zwei entgegengesetzte Ideen. Das Relative bringt mit sich das Verhältniß zu einer anderen Sache; das Absolute nicht. Die Idee des Vaters ist relativ, weil sie das Verhältniß zum Sohne in sich schließt; die Idee des Seins ist absolut, weil sie keine andere einschließt. Hieraus ergeben sich die Definitionen des Absoluten und Relativen sowohl bei den Ideen, als bei den Sachen.

96. Eine relative Idee ist jene, welche eine andere als ihre Ergänzung nöthig hat, und ohne dieselbe nicht gedacht werden kann. Vater, Sohn, das Ganze, der Theil, größer, kleiner, gleich, ungleich, ähnlich, unähnlich, sind relative Ideen, weil keine von ihnen für sich allein gedacht werden kann, da Alle ein Extrem nothwendig haben, das sie ergänzt.

97. Eine absolute Idee ist jene, die für sich allein, ohne einer Ergänzung zu bedürfen, gedacht werden kann. Sein, Güte, Weisheit, Körper, Geist sind absolute Ideen, weil sie sich auf keine anderen beziehen.

98. Relatives Sein ist jenes, welches in einem bestimmten Verhältniß zu einem anderen steht, ohne welches es nicht das wäre, was es ist, insofern es relativ ist. Dieses Verhältniß kann das der Abhängigkeit sein, wie die Wirkung in Rücksicht auf die Ursache. Es kann aber auch nicht das der Abhängigkeit sein, wie, wenn es sich auf etwas beiden Sachen Wesentliches gründet, ohne daß die eine einen Vorrang vor der anderen hätte.

99. Absolutes Sein ist jenes, das sich auf kein anderes bezieht; wie die göttliche Wesenheit, welche durch sich selbst existirt, mit absoluter Nothwendigkeit, ohne Beziehung zu irgend etwas, was nicht sie selbst wäre. Wie es in Gott Bezieh-

ungen geben könne, erklären die Theologen, wo sie von einem erhabenen Geheimnisse handeln.

Kapitel IX.

Ideen des Unendlichen und des Endlichen.

100. Endlich ist das, was Gränzen hat; unendlich, was dieselben entbehrt.

101. Gränze ist Negation, bezogen auf ein Sein; die Gränze einer Linie ist die Negation ihrer weiteren Verlängerung; die einer Kraft ist die Negation ihrer ferneren Wirksamkeit; die einer Intelligenz ist die Negation ihrer noch größeren Fassungskraft.

102. Das Wort unendlich ist, obgleich dem Anscheine nach negativ, gleichwohl sehr positiv. Unendlichkeit ist Negation der Gränze, d. h. Negation der Negation, und daher Affirmation. Eine Linie unendlich nennen, heißt die Verlängerung dieser Linie behaupten, und zwar nicht irgend eine Verlängerung, sondern eine Verlängerung ohne Ende; eine Kraft unendlich nennen, heißt die unbeschränkte Wirksamkeit derselben behaupten; eine Intelligenz unendlich nennen, heißt ihre unbeschränkte geistige Fassungskraft behaupten.

103. Wir haben die Idee des Unendlichen, was evident daraus hervorgeht, daß wir mit ihr die Objekte vergleichen, um zu entscheiden, ob sie endlich oder unendlich sind. Man frägt uns, ob eine Linie unendlich sei, deren Länge gleich ist dem Abstande der Erde von dem entferntesten Fixsterne billionenmal genommen, und ohne Bedenken antworten wir nein; denn wenn auch die Länge einer solchen Linie unsere Einbildungskraft übersteigt, so bemerken wir gleichwohl sofort, daß sie nicht die für die Unendlichkeit nothwendige Eigenschaft hat: der Gränze zu entbehren. Dasselbe findet Statt bei den anderen Objekten; was jene Eigenschaft hat, nennen wir unendlich; was sie nicht hat, endlich; es ist also in unserem Geiste die Idee des Unendlichen vorhanden.

Noch ein anderer Grund. Die Menschen verstehen sich,

wenn sie von der Unendlichkeit sprechen, gegenseitig vollkommen; sie streiten darüber, ob dieses oder jenes unendlich sei, oder nicht; aber Alle gehen von derselben Idee aus; denn sie appliciren die Unendlichkeit nur dem, was der Gränze entbehrt. Es ist also evident, daß sie in ihrem Geiste etwas Gemeinschaftliches haben, was gleichsam als Probirstein dient bei den Streitigkeiten über die Application der Unendlichkeit; sonst würden ihre Worte ohne Sinn sein, und es wäre unmöglich, daß sie sich gegenseitig verständen.

104. Die Idee der Unendlichkeit ist nicht intuitiv, sondern allgemein und unbestimmt. Das eigene Bewußtsein sagt uns, daß, wenn wir an das Unendliche denken, sich uns kein bestimmtes Objekt darstellt, sondern daß wir im Allgemeinen mit einer unbestimmten Sache den Mangel der Gränze verbinden.

105. Die Idee des Unendlichen ist ein Begriff, der aus zwei anderen, gleichfalls unbestimmten, gebildet ist: Sein und Negation der Gränze.

106. Weil Einige den unbestimmten Charakter der Idee des Unendlichen außer Acht ließen, so läugneten sie seine Existenz, und andere bemühten sich aus eben dem Grunde, die Natur des Unendlichen auf eine wenig befriedigende Weise zu erklären. Was stellt uns, sagen die Einen, die Idee des Unendlichen dar? Wenn wir in unserem Inneren nachsinnen, und über das reflektiren wollen, was sie in sich schließt, finden wir uns nicht verwirrt, verlegen, zweifelnd, ob es eine Realität oder eine Illusion sei? Dieser Zweifel allein, ist er nicht ein bedeutsames Anzeichen, daß hier in der That eine Illusion und keine Wirklichkeit vorhanden?

Um solchen Einwendungen zu begegnen, sprechen Einige vom Absoluten und von tausend anderen Dingen, ohne zu bemerken, daß sie durch solche Antworten die Unbestimmtheit und Verwirrung, weit entfernt, sie zu beseitigen, nur vermehren.

Die Lösung der Schwierigkeit aber ist sehr einfach, wenn man sagt: die Idee des Unendlichen stellt uns nichts Be-

stimmtes dar, denn sie ist ihrer Natur nach ein unbestimmter Begriff; die zwei Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist: Sein und Negation der Gränze sind das Unbestimmteste, was man sich denken kann; zu verlangen also, daß die Idee des Unendlichen eine Sache mit bestimmten Merkmalen darstelle, heißt etwas verlangen, was sie nie haben kann, so lange sie ihre Unbestimmtheit behält.

107. Wenn man bestimmte Bedingungen gibt, unter denen man die Idee des Unendlichen anwenden will, so erhält man die Begriffe, welche ihnen entsprechen; und wenn diese Bedingungen, ohne daß man es bemerkt, geändert werden, so scheint es, daß die Idee des Unendlichen zu widersprechenden Resultaten führe. Machen wir einige Anwendungen.

Eine grade Linie, welche unendlich verlängert wird in der Richtung nach Norden, ist unendlich, und dennoch läßt sich eine noch größere denken, wenn man zur ersteren noch eine unendliche Verlängerung in der Richtung nach Süden hinzufügt. Wir haben also scheinbar eine zu gleicher Zeit unendliche und nichtunendliche Linie. Ist nicht hier Widerspruch vorhanden? Nein; was hier vorhanden ist, besteht darin, daß wir die ursprüngliche Bedingung verändert haben; denn damals bezogen wir die Negation der Gränze bloß auf eine Richtung, und nun dehnen wir sie auf beide aus.

Die Länge einer in entgegengesetzten Richtungen unendlich verlängerten graden Linie scheint unendlich, und zu gleicher Zeit nicht unendlich zu sein; denn neben dieser unendlich langen Linie können wir uns eine krumme denken, die in verschiedenen Windungen nach beiden Seiten ebenfalls bis in's Unendliche sich verlängert. Dadurch erhalten wir eine noch größere Länge, als die erste, schon unendlich gedachte; denn die Länge eines jeden Theiles der krummen Linie ist beträchtlicher, als die eines jeden Theiles der Graden; und mithin auch die Totalität der Länge der Krummen größer, als die Totalität der Länge der unendlich langen Graden. Ist ein Widerspruch vorhanden? Ebensowenig; das ja und nein wird

nur auf verschiedene Dinge bezogen; im ersten Falle wird der unbestimmte Begriff der Negation der Gränze auf eine grade Linie bezogen und im zweiten auf eine Krumme; und in diesem Falle zeigt sich uns ein neues Gebiet von Unendlichkeiten; denn es ist klar, daß die Länge um so größer sein muß, als es die Krümmung ist und diese kann bis in's Unendliche sich ändern und wachsen. (Vergl. Fundamente d. Philos. Buch VIII. Kap. 1—8.)

108. Es kann geschehen, daß wir den Begriff der Unendlichkeit unter Bedingungen anwenden wollen, welche sich widersprechen, und dann finden wir einen Widerstreit zwischen der Wirklichkeit und der Idee. Um zu begreifen, wie dies geschehen könne, untersuchen wir die Frage über die unendlich große Zahl.

109. Man hat über die Möglichkeit der unendlichen Zahl gestritten; ich glaube, um die Schwierigkeit zu lösen, muß man die Ideen in folgender Weise fixiren:

1) Wir haben die Idee der unendlichen Zahl.
2) In dieser Idee sehen wir die Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung.

110. Daß wir die Idee der unendlichen Zahl haben, beweist die Anwendung, die wir von ihr machen. Von jeder beliebigen Zahl sagen wir, sie sei nicht unendlich; dies könnten wir nicht behaupten, wenn wir nicht wüßten, was unter unendlicher Zahl zu verstehen sei. Einige läugnen die Idee der unendlichen Zahl, weil wir bei jeder nur immer gegebenen eine andere noch größere denken können; und sie bemerken nicht, daß dies, weit entfernt zu beweisen, was sie wollen, vielmehr das Gegentheil beweist: ebendadurch schon, daß durch keine Zahl die Ausdehnung erschöpft werden kann, welche in uns die Idee der Zahl hat, wird es deutlich, daß ihre Ausdehnung unendlich ist.

Der Begriff der unendlichen Zahl schließt zweie ein: den der Zahl, und den der Negation der Gränze. Es ist evident, daß wir diese beiden partiellen Begriffe vereinigen kön-

nen, wie wir sie in der That vereinigen, was die Erfahrung handgreiflich zeigt. Der Begriff: Zahl ohne Gränze ist der Probirstein, den wir auf die gegebenen Zahlen anwenden, um zu schließen, daß sie nicht unendlich sind.

111. Man wird uns einwenden, wenn wir die unendliche Zahl uns vorstellen, so können wir dieselbe immer noch größer denken, indem wir sie z. B. mit 2 oder 3 u. s. w. multipliciren; allein ich sage, wenn wir wirklich eine unendliche Zahl uns vorstellen, so können wir dieselbe in keiner Weise vermehren, ohne in offenen Widerspruch zu verfallen; denn sobald wir sie unendlich denken, denken wir sie ohne Gränze und ebendeßhalb unfähig irgend einer Vermehrung; ja wir setzen sogar voraus, daß sie in sich das Resultat aller nur möglichen Vermehrungen befaßt.

112. Vergleichen wir diesen Begriff mit der Wirklichkeit, so finden wir einen Widerspruch: in dieser unendlichen Zahl müssen, wie es klar ist, die endlichen Dinge gezählt werden; dies kann aber niemals eine wirkliche unendliche Zahl geben.

Beweis. Damit eine wirkliche unendliche Zahl vorhanden sei, ist es nöthig, daß aktuell alle Spezies aller möglichen Wesen existiren, und alle möglichen Individuen jeder Spezies. Ich will annehmen, die Spezies seien unendlich und die Individuen seien es gleichfalls. Auch in diesem Falle, behaupte ich, existirt keine wirkliche unendliche Zahl. Es ist evident, daß in der Zahl auch die Modifikationen der Wesen mitgezählt werden müssen, und diese können nicht alle gleichzeitig existiren, weil viele contradiktorische Gegensätze sind. In der Zahl müßten z. B. die Akte unserer Seelen mitgezählt werden, wie wollen und nicht wollen, lieben und verabscheuen, hoffen und fürchten; diese Akte können rücksichtlich eines und desselben Objektes nicht gleichzeitig sein; in keinem Falle also wird die wirkliche unendliche Zahl vollständig sein. Die Körper können im Raume verschiedene Lagen einnehmen, von denen die einen die anderen ausschließen; wenn der Mond im Osten steht, kann er nicht zu gleicher

Zeit im Westen stehen; wenn ein Mensch sitzt, kann er nicht zu gleicher Zeit stehen; wenn eine Quantität der Materie die Kugelform hat, kann sie nicht zu gleicher Zeit die eines Kubus haben. Wir mögen also was immer für einen Moment wählen, niemals wird aktuell eine unendliche Zahl existiren; denn wie groß sie auch immer sei, man kann eine noch größere denken, welche zu dem, was existirt, noch hinzufügt Alles, was nicht existirt.

113. Man wird sagen, daß dies dann nur deßhalb nicht existirt, weil es ein Widerspruch wäre; ich läugne es nicht; im Gegentheil, darauf grade stütze ich mich bei meiner Behauptung, daß die realisirte unendliche Zahl ein Widerspruch ist; und ebendeßhalb behaupte ich auch, daß der allgemeine Begriff der unendlichen Zahl sich weiter erstreckt, als der irgend einer möglichen Zahl; denn diese ist, sie sei welche sie wolle, durch die innere Nothwendigkeit der Sache dazu verurtheilt, dem allgemeinen Begriff nie gleichkommen zu können.

114. Nehmen wir eine realisirte Zahl an, welche alle möglichen Spezies und Individuen enthält, so können wir über unseren Begriff der unendlichen Zahl reflektiren und sagen: Zu der wahren Unendlichkeit der Zahl gehört nothwendig die absolute Abwesenheit jeder Gränze; wenn wir nun an die Verbindung aller Dinge, welche existiren, denken, so finden wir eine Gränze, denn indem wir uns jene Verbindung von Einheiten im Allgemeinen vorstellen, können wir noch hinzufügen die Verbindung von Einheiten, welche die neuen Modifikationen bezeichnen, welche eintreten können. In dem Augenblick A sei die Verbindung von Einheiten (so groß als wir sie denken wollen) durch M ausgedrückt. In dem Augenblick B werden wir eine neue Verbindung von Einheiten haben, die wir durch N ausdrücken wollen. Das Resultat N + M wird also größer sein als N und M allein. Also sind weder N noch M absolut unendlich. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch VIII. Kap. 9 u. 14.)

115. Wenn die Verwirklichung einer unendlichen Zahl

einen Widerspruch enthält, dann wird auch die Idee, welche wir von derselben haben, ihn enthalten, und wie ist eine sich widersprechende Idee möglich?

Dies ist der Einwand, der uns gemacht werden kann; es wird nicht schwer sein, ihn zu entkräften. Die Idee der unendlichen Zahl ist ein Begriff, in welchem die der Zahl und der Negation der Gränze enthalten sind; diese beiden Theile für sich allein enthalten keinen Widerspruch; dieser entsteht aber, wenn man sie vereinigt. Da es nicht leicht ist, die Beziehung derselben auf den ersten Blick zu durchschauen, so werden wir anfangs glauben, daß sie in der Wirklichkeit sich vereinigt finden; bei tieferem Nachdenken aber entdecken wir den Widerspruch, der sich uns vorher nicht zeigte. Es kann Jemand folgenden Begriff für keinen Widerspruch halten: ein Triangel, dessen Winkel zusammen größer sind als zwei Rechte, und mit Rücksicht hierauf die Winkel aller sich darbietenden Triangel messen, um zu sehen, ob sie seiner Vorstellung entsprechen. Wenn er aber dann die beiden Ideen analysirt: die Summe der Winkel eines Triangels und größer als zwei Rechte, so wird er finden, daß er sich einen nicht zu verwirklichenden, weil absurden Begriff gebildet. Dasselbe findet in unserem Falle statt.

116. Die absolute Unendlichkeit ist jene, welche keine Gränzen von irgend einer Art hat. Wenn wir intuitiv ein absolut unendliches Wesen sähen, so würden wir in seiner einfachsten Einheit jede Vollkommenheit enthalten sehen, die in den endlichen Wesen mit unendlicher Verschiedenheit sich zerstreut findet; jetzt sind wir darauf beschränkt, uns die Vorstellung jener unendlichen Vollkommenheit dadurch zu machen, daß wir alle Vollkommenheiten vereinigen und jede Unvollkommenheit ausschließen.

117. Unter den positiven Dingen finden wir einige, welche sich gegenseitig ausschließen; um also nicht contradiktorische Dinge in dem Begriff des unendlichen Wesens zu vereinigen, sehen wir uns genöthigt, zwischen den verschiedenen

positiven Eigenschaften zu wählen, indem wir in ihm jene zugeben, welche keine Unvollkommenheit einschließen. So sagen wir: Gott ist intelligent, und dieses Prädikat, Intelligenz, legen wir ihm in der ganzen Strenge des Wortes bei; allein wir können nicht sagen: Gott ist ausgedehnt, sondern er enthält virtuell alle Vollkommenheit, die in der Ausdehnung und in den ausgedehnten Sachen liegt. Doch hiervon werden wir an einem anderen Orte handeln. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch VIII. Kap. 15, 16, 17 u. 18.)

Kapitel X.

Ideen der Substanz und Modifikation.

118. Wir besitzen die Idee der Substanz; denn wir sprechen beständig von ihr; wenn man der Idee einer Sache entbehrt, kann man sie unmöglich ausdrücken.

119. Das Wort Substanz kommt von sub-stare, darunterstehen; wir wollen dadurch dasjenige bezeichnen, was bei den Wesen bleibend, permanent in mitten der Verschiedenheit und des Wechsels ist, und was das Subjekt ihrer Umbildungen ist. Wir nennen daher Modifikationen oder Accidenzen die Formen oder Gestalten (modos) des Wesens. Ein Stück Wachs kann nacheinander die Formen der Kugel, des Kubus, der Pyramide u. s. w. annehmen. Das Wachs ist die Substanz; die Formen sind die Modifikationen oder Accidenzen.

120. Man sagt ferner, die Substanz bestehe durch sich selbst. Allein dieser Ausdruck bezeichnet nicht, daß das Wesen eine vollkommene Unabhängigkeit besitzt, sondern nur, daß es nicht einem anderen inhärirt. Bei den sinnlichen Objekten z. B. finden wir etwas Beständiges in Mitten ihrer Transformationen, etwas, das an nichts Anderem hängt; dieses nennen wir körperliche, materielle Substanz, und diese hört nicht auf, dies zu sein, weil sie durch eine andere

Substanz geschaffen ist, und in ihrer Erhaltung von einem höheren Willen abhängt. Die Figur eines Stückes Holz, und das Stück Holz selbst, unterscheiden sich dadurch, daß die Figur dem Holze inhärirt und nicht das Holz der Figur. Aus diesem Grunde nennt man das Holz Substanz, und die Figur Modifikation oder Accidenz; allein beide hängen, sowohl in ihrer ersten Existenz als in ihrer Erhaltung von einem höheren Wesen ab. Man kann daher mit Wahrheit sagen, das Holz existirt durch sich selbst, d. h. um zu existiren braucht es keinem anderen Wesen zu inhäriren; nicht aber, es existirt unabhängig von einer Ursache, die es hervorgebracht hat.

Man muß den Unterschied dieser beiden Bedeutungen des Ausdruckes: durch sich selbst existiren, wohl zu erfassen suchen; denn auf die Verwechselung derselben gründet sich eines der Haupt-Sophismen der Pantheisten. Einmal bedeutet es: nicht als Modifikation existiren; das andere Mal: nicht geschaffen sein. Der Mißbrauch, der mit dem Ausdruck, durch sich selbst existiren, getrieben wird, gebietet, daß man ihn nicht ohne nähere Erklärung gebrauche; und vielleicht würde es gut sein, ihn gar nicht anzuwenden bei der Definition der Substanz. Ich wenigstens enthalte mich desselben in der Erklärung, welche ich weiter unten gebe. (n. 128.)

121. Die Beziehung zu den Modifikationen ist der Substanz nicht wesentlich; sonst wäre es nöthig, zu sagen, daß es keine unveränderliche Substanz gebe, und daß Gott, der seiner Natur nach unveränderlich ist, keine Substanz sei. In der Idee der Substanz sind enthalten die Ideen des Seins, der Permanenz, der Nicht-Inhärenz an einem anderen Wesen. Die Idee der Veränderlichkeit kommt nur den endlichen Substanzen zu.

122. Man wird wahrnehmen, daß die Idee der Substanz eine negative Idee, die der Nicht-Inhärenz, mit sich bringt; allein diese Nicht-Inhärenz schließt eine positive Idee in sich. Was nicht inhärent ist, kann durch sich selbst existiren, und

diese Fähigkeit muß auf etwas Positivem beruhen. Die Dürftigkeit unserer Kenntnisse über die innerste Natur der Dinge gestattet nicht, daß wir von dieser positiven Sache uns eine passende Vorstellung machen.

123. Die Idee der Substanz finden wir in der Erfahrung realisirt. Diese bezeugt uns, daß es unter den Objekten, welche sich unseren Sinnen darbieten, Dinge gibt, welche einer Menge von Sensationen zum gemeinschaftlichen Bande dienen. Ein Haufen Getreide wird zu Mehl, dieses verwandelt sich in einen Teig und aus diesem entsteht durch die Gährung und das Feuer Brod. In der Reihe von verschiedenen Sensationen, die bei diesen Transformationen sich uns darbieten, finden wir etwas Permanentes, was keinem anderen adhärirt, und was das Subjekt ist, an dem alle jene Veränderungen vorgehen. Wir finden also in der sinnlichen Erfahrung die Realisation der Idee der Substanz, so zwar, daß die körperliche Substanz, nach unserer Auffassung, ein Wesen ist, das keinem anderen inhärirt und an dem die Veränderungen stattfinden, welche bei den sinnlichen Phänomenen sich uns darbieten.

124. Diese körperlichen Substanzen sind viele, wie die Erfahrung uns lehrt; denn wir finden jene Mannigfaltigkeit der sinnlichen Phänomene vertheilt in einer Anzahl von Gruppen, indem sich in ihnen nicht bloß verschiedene, sondern selbst widersprechende Dinge verwirklichen. Die Sensation eines Körpers, der sich in grader Linie bewegt, zeigt uns eine Thatsache, welche contradiktorisch ist in Bezug auf jene, die uns ein anderer in schiefer Richtung sich bewegender zeigt. Wer zu behaupten versuchte, daß es nur eine körperliche Substanz gebe, müßte das Zeugniß der Sinne gänzlich vernichten; in welchem Falle er aber ebensowenig sagen könnte, ob diese Substanz eine oder ob es viele seien; denn wenn den Sinnen nicht geglaubt wird, kann man nichts über die Körper wissen.

125. Die Einheit des Bewußtseins, welche wir in unse-

rem Inneren erfahren, zeigt uns die Realisation der Idee der Substanz in einem von dem körperlichen verschiedenen Gebiet. Wir können nicht daran zweifeln, daß das Wesen, welches in uns verschiedene Dinge denkt, ein und dasselbe sei; daß dasselbe Wesen, welches gestern gedacht hat, heute denkt. Wir haben also in unserem Inneren ein permanentes Wesen in Mitte der Verschiedenheit und das keinem anderen inhärirt; im Gegentheil ist es vielmehr das Subjekt, an dem die beständigen Modifikationen der Sensation, des Gefühles, der Ideen, der Willensakte vor sich gehen.

126. In der Einwirkung, welche die anderen Wesen auf uns ausüben ohne unseren Willen und zuweilen gegen denselben, besitzen wir einen unwiderlegbaren Beweis, daß wir von den Objekten, die uns affiziren, verschieden sind.

Hieraus folgt, daß, auch wenn wir absehen von der äußeren Welt, wir in den Erscheinungen, die unser Inneres uns darbietet, die Gewißheit finden, daß die Idee der Substanz realisirt ist und daß es in dem Universum nicht bloß eine, sondern viele Substanzen gibt.

127. Die Wichtigkeit und die Tragweite dieser Lehre fordert, daß wir ihre Resultate mit der größtmöglichen Klarheit zusammenfassen.

In einer Zeit, wo der Pantheismus die philosophische Welt verwüstet, kann man nie zu große Sorge tragen, diese Ideen sich klar zu machen.

128. Die Definition der Substanz im Allgemeinen ist folgende: Sie ist ein bleibendes (permanentes) Wesen, welches existirt, ohne einem Anderen, das es modificirte, zu inhäriren.

129. Wenn die Substanz endlich (begränzt) ist, kann sie Modifikationen unterworfen sein; allein diesen Charakter hat sie nicht als Substanz, sondern als endliches Wesen.

130. Die Idee der Substanz widerspricht nicht der des Geschaffenseins.

131. Die äußere und innere Erfahrung versichert uns, daß es in der Wirklichkeit Wesen gibt, welche Substanzen sind.

132. Dieselbe Erfahrung belehrt uns, daß es nicht bloß eine, sondern viele Substanzen gibt.

133. Modifikation oder Accidenz ist eine Art und Weise (ein modus) des Seins der Substanz. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch IX.)

Kapitel XI.

Ideen der Ursache und Wirkung.

134. Ursache (causa) ist dasjenige, was einem Anderen das Sein gibt oder was bewirkt, daß etwas, was nicht war, ist. Wirkung (effectus) ist jenes Andere, welches das Sein empfängt.

135. Hieraus folgt, daß die Ideen von Ursache und Wirkung correlativ sind; es gibt keine thätige Ursache im Akt ohne aktuelle Wirkung; es gibt keine Ursache in der Potenz ohne Wirkung in der Potenz.

136. Die Idee der Causalität schließt die Beziehung des hervorbringenden Seins zum Hervorgebrachten in sich und sie wird Aktivität oder Kraft genannt, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem sie betrachtet wird. Aktivität bezeichnet die Causalität in ihrer Beziehung zum Subjekt, welches sich in Thätigkeit setzt, einen Akt ausübt. Kraft bezeichnet ebendiese Aktivität, insofern sie die Hindernisse überwindet.

137. Der Uebergang vom Nichtsein zum Sein findet nicht bloß rücksichtlich der Substanzen, sondern auch ihrer Modifikationen statt. Unser Geist ist vom Nichtsein zum Sein übergegangen, und ebenso gehen beständig vom Nichtsein zum Sein die Akte unseres Verstandes und Willens über; vom Nichtdenken gehen wir zum Denken, vom Nichtwollen zum Wollen, vom Nichtwahrnehmen zum Wahrnehmen, von der

Ruhe zur Bewegung über. Etwas Analoges findet bei allen endlichen Wesen statt. Da es zwei Klassen von Wesen gibt, Substanzen und Modifikationen (S. Kap. X.), so gibt es auch zwei Arten von Causalität. Wenn dasjenige, was vom Nichtsein zum Sein übergeht, eine Substanz ist, so nennt man das Verursachen: erschaffen, oder aus dem Nichts hervorziehen; wenn es eine Modifikation ist, so nennt man es formen, bilden, verändern. Bei der Schöpfung wird nichts Vorhereristirendes vorausgesetzt; bei der Formation oder Veränderung eristirt schon die Substanz, welche umgeformt wird.

138. Die Causalität bezieht sich also nicht bloß auf die Substanzen, sondern auch auf die Modifikationen; und das ganze Universum mit seinen beständigen Veränderungen zeigt uns eine ununterbrochene Reihe von Ursachen und Wirkungen.

139. Fragen also, ob es wahre Ursachen gibt, heißt fragen, ob es Veränderungen, ob es Uebergänge vom Nichtsein zum Sein gibt; worauf uns hinlänglich sowohl die innere, als die äußere Erfahrung antwortet.

140. Die reine Idee der Causalität entspringt aus der einfachen Combination der Ideen des Seins und des Nichtseins. Wenn wir das Nichtsein betrachten, so sehen wir offenbar, daß es sich nicht selbst das Sein geben könne; aus dem bloßen Nichts kann nichts entstehen; der Uebergang vom Nichtsein zum Sein setzt also ein Sein voraus. Wenn wir für einen Augenblick das absolute Nichts zugeben, dann wäre es nicht möglich, daß jemals irgend etwas eristirte; wenn also etwas eristirt, dann hat immer etwas eristirt, und mußte nothwendig eristiren.

141. Dieses Wesen, das nothwendig eristiren mußte, sind nicht wir selbst, die wir früher nicht waren und zu sein angefangen haben; ebensowenig ist es irgend ein Objekt der Körperwelt, denn diese alle sind beständigen Veränderungen unterworfen, und könnten, an sich betrachtet, ohne Widerspruch zu eristiren aufhören. Also weder in uns, noch in der Kör-

verwelt findet sich der Grund, das Princip der Existenz; es gibt also ein Wesen, das weder wir selbst, noch das Universum ist, und dieses Wesen ist nothwendig und die Ursache von Allem.

142. Je nach den verschiedenen Anwendungen der Idee der Causalität ergeben sich verschiedene Arten von Ursachen; diejenige, welche von keiner anderen abhängt, nennen wir erste (causa prima) und die Anderen die zweiten (causae secundae).

Diejenige, welche den Uebergang vom Nichtsein zum Sein hervorbringt, heißt causa efficiens (hervorbringende Ursache); diejenige, welche zur Materie, zum Stoffe dient: causa materialis; die, welche formt, bildet: formalis; die, welche bewegt, indem sie das Agens an sich zieht: finalis. Bei der Verfertigung eines künstlichen Meubels ist der Tischler die causa efficiens; das Holz die c. materialis; die Form des Kunstproduktes die c. formalis; das Geld, die Ehre, die Bequemlichkeit, die Pflichterfüllung oder irgend ein anderer Zweck, der den Handwerker zur Arbeit angetrieben hat, die causa finalis.

143. Wenn man über diese verschiedenen Arten von Ursachen nachdenkt, so findet man, daß die wahre Idee der Causalität sich nur bei der causa efficiens findet; denn die causa materialis ist eine Sache, welche vorher existirte und anstatt etwas zu geben, die Form empfängt; die formalis ist ebenfalls hervorgebracht und ist vielmehr Wirkung, als Ursache; und der Zweck an und für sich bewegt nicht, sondern nur insofern der Handelnde sich ihn setzt, oder ihn will. Alle diese Dinge werden also Ursachen in uneigentlichem Sinne genannt, insofern sie in gewisser Weise dazu beitragen, das neue Sein zu bilden, obgleich sie dazu mitwirken, als ein Theil desselben.

144. Unter den Ursachen haben einige in sich selbst das Prinzip ihrer Bestimmung, andere erhalten es von Außen. Der Körper, welcher die Bewegung eines anderen verursacht,

hat diese Causalität durch den Impuls erhalten, den er seinerseits empfangen hat; seine Funktionen beschränken sich darauf, weiter zu geben, was ihm mitgetheilt wurde; er ist vielmehr ein Leiter, als eine Ursache. Im Gegentheil schließt das lebende Wesen ein Prinzip der Aktivität in sich, welches seine Veränderungen hervorbringt; und die Eindrücke selbst, die es von Außen erhalten, ordnen sich den Gesetzen dieses Prinzipes unter. Eine Speise, die in einen Beutel gethan wird, bringt auf denselben rein mechanische und chemische Eindrücke hervor; wenn aber dieser Beutel ein Magen ist, so sind die durch die Speise verursachten Eindrücke dem Gesetz des Lebensprinzipes, welches den Magen belebt, unterworfen. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch X.)

145. Unter den Wesen, welche in sich selbst das Princip ihrer Bestimmung tragen, sind bei den einen diese Bestimmungen nothwendig, so daß sie unter bestimmten Bedingungen dieselben nothwendig haben müssen; andere haben sie in solcher Weise, daß sie dieselben auch nicht haben können; das Prinzip bewahrt seine Aktivität; allein es kann sie ausüben oder auch nicht ausüben. Es ist in uns ein aktives Prinzip vorhanden, um die Sensationen zu empfinden, welches einer bedingten Nothwendigkeit unterworfen ist; d. h. wenn der Körper in diese oder jene Disposition gebracht ist, muß die Seele nothwendig diese oder jene Sensationen erfahren; im Gegentheil jedoch ist das Wollen und Nichtwollen in unserer Hand; weder im Aeußeren, noch in unserem Inneren ist irgend eine nothwendige Ursache dieser Akte vorhanden; so oft wir wollen, können wir auch nicht wollen; so oft wir nicht wollen, können wir auch wollen. Die Ursache, deren Bestimmungen der Nothwendigkeit unterworfen sind, indem sie ihre Aktion so ausübt, daß sie dieselbe nothwendig ausüben muß, heißt *nothwendige* Ursache; diejenige, welche der Nothwendigkeit nicht unterworfen ist und, wenn sie einen Akt ausübt, ihn auch nicht ausüben kann, heißt *freie* Ursache.

146. Die Freiheit des Willens besteht also in einer in-

telligenten Aktivität, welche in sich selbst das Princip ihrer Bestimmungen trägt, ohne irgend eine, weder äußere, noch innere bestimmende Nothwendigkeit.

Kapitel XII.

Idee der Zeit.

147. Die Zeit ist die Aufeinanderfolge oder Ordnung des Seins und Nichtseins oder der Veränderungen. Die Idee der Zeit ist die Wahrnehmung dieser Aufeinanderfolge und Ordnung.

148. Die Zeit ist nichts Absolutes, was existirt oder existiren kann, getrennt von den Dingen; eine Dauer ohne Etwas, welches dauert, eine Ordnung von Veränderungen ohne Etwas, das sich verändert, sind allgemeine Ideen, welche nur durch Abstraktion erfaßt werden können.

149. Die Zeit ist wirklich in den Dingen; denn da sie die Aufeinanderfolge derselben ist, muß sie nothwendig wirklich sein, wenn jene wirklich aufeinander folgen.

150. Die Idee der Zeit ist von zweifacher Art: rein und empirisch. Die reine ist die allgemeine Wahrnehmung einer wirklichen oder möglichen Ordnung von Veränderungen, abgesehen von allem Maaße und selbst von aller Anwendung auf bestimmte Objekte. Die empirische oder Erfahrungsidee ist jene, welche ein Maaß einschließt, das auf gewisse Veränderungen angewendet wird. Ich nehme im Allgemeinen die Beziehung zwischen dem Sein und Nichtsein wahr: dies ist die reine Idee der Zeit. Ich nehme die Veränderungen der Stellung der Sonne wahr, und unterwerfe sie einem Maaße: dies ist die empirische Idee.

151. In der empirischen Idee der Zeit sind drei Elemente enthalten: eine metaphysische Idee, eine mathematische Idee, eine Thatsache der Beobachtung. Die metaphysische Idee ist die Wahrnehmung des Seins und Nichtseins; die mathe-

matische ist die der Zahl, mit der wir diese Aufeinanderfolge messen; und die Beobachtungsthatsache ist das Phänomen der Natur, auf das wir uns beziehen, wie die Bewegung der Sterne, der Sonne, des Mondes u. s. w.

152. So erklärt es sich, wie die Idee der Zeit an die Erfahrung gebunden ist, und wie nicht. Ohne die Erfahrung nehmen wir die Veränderungen nicht wahr, und in diesem Sinne hängt von ihr die Idee der Zeit ab. Wenn aber die Veränderungen einmal wahrgenommen sind, dann können wir nicht absehen von den mathematischen und metaphysischen Bedingungen, welche unseren Verstand regeln, und denen ihrerseits auch die Objekte unterworfen sind; auf diese Bedingungen gründet sich die Nothwendigkeit, welche wir in der Idee der Zeit finden, und die Möglichkeit, daß sie uns bei den exakten Wissenschaften nütze.

153. Wenn es keine Veränderungen gibt, dann gibt es keine Zeit; diejenige, welche wir uns vor und nach der Existenz der Welt denken, ist ein bloßes Spiel der Phantasie.

154. Die Beziehung des vorher und nachher findet sich nicht in der Dauer eines Wesens, welches keine Veränderungen leidet, noch leiden kann; in der Dauer dieses Wesens ist weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern Alles ist Gegenwart. Diese Dauer ist seine nothwendige Existenz selbst, und wird Ewigkeit genannt. Eine vollkommen richtige Definition derselben ist es, wenn man sagt, sie sei der vollkommene und gleichzeitige Besitz eines Lebens ohne Ende; interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

155. Die Idee der Zeit erklärt sich durch das Princip des Widerspruches; wenn das Sein das Nichtsein ausschließt und das Nichtsein das Sein, dann ist jede Veränderung oder jeder Uebergang vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein unmöglich, wenn man nicht eine Ordnung annimmt, welche den Widerspruch verschwinden läßt. Hieraus folgt, daß die Idee der Zeit sich nothwendig auf zufällige (contingente) Wesen bezieht, d. h. auf Wesen, deren Existenz die Nicht-

existenz nicht ausschließt. Wenn es sich aber um ein Wesen handelt, dessen Existenz die Nichtexistenz absolut ausschließt, so kann die Idee der Zeit auf dasselbe nicht angewendet werden, ohne in ein Absurdum zu verfallen. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch VII.)

Kapitel XIII.

Ideale Wahrheiten und reale Wahrheiten.

156. Die idealen Wahrheiten sind jene, welche in der Beziehung der Ideen bestehen, abgesehen von der Wirklichkeit. Reale Wahrheiten sind jene, welche eine Thatsache oder eine existirende Sache ausdrücken. Drei und fünf ist gleich acht, ist eine ideale Wahrheit, weil man nicht sagt, daß drei, fünf und acht wirklich existiren, sondern nur die Beziehung der Gleichheit zwischen drei und fünf einerseits, und acht andererseits behauptet. Das Volumen der Erde ist größer als das des Mondes, ist eine reale Wahrheit, weil sie eine Thatsache ausdrückt. Es ist unmöglich, daß eine Sache zugleicher Zeit sei und nicht sei, ist eine ideale Wahrheit, denn es wird nicht behauptet, daß irgend etwas sei oder nicht sei, sondern nur ausgesprochen, daß das Ja und Nein, rücksichtlich derselben Sache und zur selben Zeit, sich gegenseitig ausschließen. Wenn man auf die astronomischen Beobachtungen Rücksicht nimmt, so ist es unmöglich, daß die Sterne nicht weiter von uns entfernt sind, als die Sonne, ist eine reale Wahrheit, weil eine Thatsache behauptet wird.

157. Die idealen Wahrheiten schließen Nothwendigkeit in sich; wenn wir aber aus ihnen herausgehen und auf das Feld der Wirklichkeiten uns begeben, so finden wir hier nur eine absolut nothwendige: Gott; allein diese unendliche Wirklichkeit erkennen wir nicht intuitiv, so lange wir in diesem Leben uns befinden. Wenn wir ihre Existenz beweisen, stützen

wir uns einerseits auf nothwendige Wahrheiten, wie die idealen, und andererseits auf zufällige Thatsachen, wie die Existenz der Welt und unserer selbst.

158. Die Nothwendigkeit der idealen Wahrheiten stützt sich auf das Princip des Widerspruches; die Evidenz, welche sie begleitet, ist eine beständige Anwendung dieses Principes. Sie sind die Fundamentalgesetze unserer Vernunft; ohne sie ist es unmöglich zu denken; die Vernunft verwandelt sich in ein lebendiges Absurdum.

159. Kant glaubt, daß die nothwendigen Wahrheiten nur mit Beziehung auf die sinnliche Erfahrung Gültigkeit haben; allein diese Lehre zerstört die Fundamente jeder Wissenschaft. Wenn wir z. B. bei der Behauptung: Es ist unmöglich, daß eine Sache zur selben Zeit sei und nicht sei, dies nicht auf Alles ausdehnen können, ohne irgend eine Ausnahme von irgend einer Art, so wankt das Prinzip, oder vielmehr es ist vernichtet; denn wenn es in einem Falle täuschen kann, dann kann es in jedem Falle täuschen. Hier ist die Ausnahme nicht eine Beschränkung, sondern der Tod der Regel. (Vergl. Fundamente Buch IV. Kap. 9. 13. 14. 15 u. 16.)

160. In unseren Erkenntnissen ist ein rein idealer, und ein anderer realer Theil enthalten; der erstere umfaßt alle innerlich nothwendigen Prinzipe; der andere die von der Erfahrung bezeugten Behauptungen. Ohne den ersteren könnten wir nicht verallgemeinern (abstrahiren) und würden der eigentlich so genannten Wissenschaft entbehren; ohne dem letzteren würde unsere Wissenschaft keine Anwendung haben und eine unfruchtbare Combination von Ideen sein.

Das Princip des Widerspruches für sich allein, führt mich zu keiner positiven Kenntniß. Was gewinne ich dabei, wenn ich weiß, daß es unmöglich ist, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei? Hieraus kann ich nicht folgern, daß etwas sei oder nicht sei; ich bleibe beschränkt auf einen Kreis von reinen Ideen. Allein wenn die Erfahrung mich z. B. die Einheit meines Bewußtseins lehrt, dann führt mich

die Beobachtung dieser Thatsache, in Verbindung gebracht mit dem Princip des Widerspruches, zu einem höchst wichtigen Resultate, zu der Erkenntniß, daß das denkende Subjekt einfach ist.

161. Denken wir uns einen Geist, der die ganze Wissenschaft der Geometrie inne hätte, ohne zu wissen, daß irgend etwas Ausgedehntes existire; seine Kenntniß wäre rein ideal; allein wenn er durch Beobachtung dahin gelangte zu erkennen, daß ausgedehnte Wesen existiren, so würde er auf sie die Geometrie anwenden und das Gebiet der Naturwissenschaften betreten.

162. Hieraus ergibt sich, daß in uns zwei Gebiete (Ordnungen) der Erkenntnisse vorhanden sind: die rein idealen, und die realen. Die ersteren bilden eine wahre Wissenschaft, die aber unfruchtbar ist für die Wirklichkeit; die anderen sind eine Masse von Beobachtungen, die für sich allein keine Wissenschaft bilden würden. Die Vereinigung und Combination dieser beiden Elemente, erzeugt die positive nützliche Wissenschaft, im moralischen, metaphysischen und physischen Gebiete.

163. Obgleich diese beiden Elemente von einander zu unterscheiden sind, so können sie doch nicht gänzlich getrennt werden. Keine Intelligenz kann auf ein rein ideelles Gebiet beschränkt bleiben; wenigstens wird sie die Kenntniß einer realen Thatsache haben: des Bewußtsein ihrer eigenen Existenz. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch IV. Kap. 14.)

164. Das Element der Beobachtung oder der Erfahrung ist für uns zufällig; die primitive und fundamentale Thatsache für unsere Erkenntniß ist das Bewußtsein; und dieses existirte, wie wir aus Erfahrung wissen, vor kurzer Zeit noch nicht; es wird ferner häufig durch den Schlaf unterbrochen, und wir sehen keine innere Nothwendigkeit, daß es aus eigener Kraft zu existiren fortdauere; es würde aufhören zu existiren, wenn Gott es nicht erhielte.

165. Trotz der Zufälligkeit der Erfahrungskenntniß ist dennoch die Wissenschaft, die aus ihr entsteht, die wahre, da

sie die Bedingung in sich schließt, daß das Erfahrene existire. Jede Wissenschaft, welche sich auf die Eigenschaften des menschlichen Geistes bezieht, gründet sich auf die Annahme, daß er existirt. Wenn er existirt, dann ist die Wissenschaft wirklich wahr; wenn er nicht existirte, weil Gott ihn nicht erschaffen hätte, dann wäre die Wissenschaft hypothetisch wahr, und man könnte dasselbe behaupten, was man jetzt behauptet, nur mit dem Unterschiede, daß, während man jetzt sagt, „der menschliche Geist hat diese Eigenschaften," man dann sagen müßte: „der menschliche Geist würde diese Eigenschaften haben."

166. Dies führt zu einer anderen Bemerkung. Auch die rein idealen Erkenntnisse schließen in gewisser Weise die Bedingung der Existenz der Objekte ein. Wenn auch kein Kreis existirte, könnte man sagen, daß seine Durchmesser gleich sind; welche Behauptung dann so viel sagen würde, als: Wenn Kreise existirten, so würden ihre Durchmesser gleich sein. Der Grund davon liegt darin, daß bei der Aufstellung von rein idealen Behauptungen, wir nicht von unseren Ideen etwas behaupten oder läugnen, sondern von den Objekten derselben. Also müssen diese Objekte wenigstens als im Gebiete der Möglichkeit liegend betrachtet werden, indem wir uns wenigstens bedingungsweise auf dieselben beziehen; denn sonst würden die Behauptungen gar keinen Sinn haben.

Wenn ich sage, daß die Durchmesser des Kreises gleich sind, dann ist es klar, daß ich dies nicht von meinen eigenen Ideen behaupte, wo es weder Kreise noch Durchmesser geben kann; ich spreche also von den Kreisen, die als möglich vorgestellt werden, und von diesen sage ich, daß, wenn sie existirten, ihre Durchmesser gleich wären.

167. Die Erfahrung bezeugt, daß in uns Allen gewisse allgemeine Ideen vorhanden sind, mit einer festen Beziehung, die wir nicht ändern können. Wir sind Alle gewiß, daß drei und vier sieben und nicht acht ausmachen; daß die Radien eines Kreises gleich sind; daß das Ganze größer als der Theil ist; daß es unmöglich ist, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei

und nicht sei. Diese Wahrheiten sind allen Menschen gemein und ihnen beizustimmen hängt nicht von unserer Erziehung ab; denn es wäre absurd und lächerlich zu behaupten, wir könnten jemals auch das Gegentheil glauben, wenn man es uns seit unserer frühesten Jugend gelehrt hätte.

Hieraus folgt, daß es allgemeine und nothwendige Wahrheiten gibt; und da diese von unserer Existenz unabhängig sind, weil sie vor uns existirten und fortfahren würden zu existiren, auch wenn wir aufhörten zu existiren, so folgt, daß es eine nothwendige Wahrheit gibt, in welcher alle übrigen ihren Grund haben; daß es eine gemeinsame Quelle gibt, an der alle Intelligenzen sie getrunken haben; daß es einen Geist gibt, welcher die Ursache aller Geister ist.

168. Was wir die Ideen des Wesens der Sachen nennen, sind nur schwache Reflexe der Typen, welche von Ewigkeit in der unendlichen Intelligenz existirten. Deßhalb stellen sie sich uns als nothwendig und unveränderlich dar.

169. Ein Gebiet von idealen Wahrheiten ohne eine reale Wahrheit, auf die sie sich gründen, ist ein Widerspruch. Das Nothwendige muß auf etwas Nothwendigem beruhen; und es gibt keine Nothwendigkeit ohne Existenz; wenn also diese fehlt, dann bleibt das Nichts übrig. Jener innerste Zusammenhang, den wir unter den idealen Wahrheiten sehen, jene absolute Nothwendigkeit in ihren Beziehungen, die unsere Zustimmung auf unwiderstehliche Weise an sich reißt, ist eine eitle Täuschung, ein Absurdum, wenn es nicht eine wirkliche nothwendige Wahrheit gibt.

Diejenigen, welche die Existenz Gottes läugnen, läugnen auch die menschliche Vernunft; ohne Gott kann es keine Gemeinschaft der Ideen geben, die wir Vernunft nennen und deren Verbindung die idealen Wahrheiten bildet. Ohne Gott wären diese Nothwendigkeit und Veränderlichkeit der Wesenheiten Worte ohne Sinn. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch IV. Kap. 23 bis 27. inclus.)

Kapitel XIV.

Von der Gewißheit.

170. Die Gewißheit ist die feste Zustimmung zu einer Sache. Wir sind gewiß unserer eigenen Existenz, der Existenz der Körperwelt, der moralischen, metaphysischen und mathematischen Prinzipe, weil wir unsere Zustimmung geben ohne irgend welche Unentschiedenheit.

171. Man muß unterscheiden zwischen der Gewißheit selbst, und ihrem Grunde. Die Gewißheit ist eine unläugbare Thatsache; das einzige, was man in Bezug auf sie thun kann, ist, sie zu bezeichnen; hier gibt es weder, noch kann es Meinungen geben; die Philosophen streiten über die Gewißheit; einige machen sich den Spaß, sie zu läugnen; gleichwohl sind Alle gewiß; der Sophist vernichtet den Menschen nicht. „Es ist schwer, sich gänzlich der menschlichen Natur zu entäußern," sagte Pyrrho, als man ihn der Inconsequenz anklagte, weil er, obgleich vorgebend an Allem zu zweifeln, einem Hunde auswich, der ihn angriff. Der Grund der Gewißheit kann Gegenstand verschiedener Meinungen sein. Die Gewißheit selbst ist ein festes Gebäude; und ist dies deßhalb nicht weniger, weil man über den Grund dieser Festigkeit streitet. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch I. Kap. 2 u. 3.)

172. Es gibt einige Grundwahrheiten, welche nicht in Zweifel gezogen werden können, ohne daß alle Gewißheit zu wanken anfängt. Die Philosophen sind nicht darüber einig, welches die erste Hauptwahrheit sei. Einige behaupten, dies sei das Princip des Widerspruches: es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei, und nicht sei; andere meinen, es sei folgende: was man mit aller Klarheit in der Idee einer Sache sieht, kann von ihr behauptet werden; andere endlich geben dem berühmten

Enthymema des Descartes: Ich denke, also bin ich, den Vorzug.

173. Nach meiner Meinung gehören diese drei Prinzipe verschiedenen Gebieten an, und können deßhalb ohne Einschränkungen nicht mit einander verglichen werden. Das Prinzip des Widerspruches ist eine Wahrheit der Evidenz; das zweite eine Wahrheit des allgemeinen gesunden Sinnes; das dritte eine Wahrheit des Bewußtseins. Streng genommen, ist kein Vorrang vorhanden; alle drei sind unentbehrlich, jede in ihrer Sphäre.

Warum sind wir des Prinzipes des Widerspruches gewiß? Warum sehen wir mit Evidenz, daß das Sein das Nichtsein ausschließt, und umgekehrt? Weil wir durch die Natur uns dazu gezwungen finden. So kommen wir also dahin, das erste Prinzip durch das zweite zu stützen. Daß wir nun gezwungen sind, der Evidenz uns zu unterwerfen, können wir dies durch andere evidente Prinzipe beweisen? Nein, weil über die Evidenz dieser dieselbe Frage entstehen würde und wir so bis ins Unendliche fortschreiten müßten. Was thun wir also in diesem Falle? Wir constatiren die Thatsache, ein Gesetz unseres Geistes, einen intellektuellen Instinkt, dem wir nicht zu widerstehen vermögen. Und so gehen wir von der Evidenz zum allgemeinen gesunden Sinn über. (Siehe Logik Buch III. Kap. 1.)

174. Wenn Descartes das Enthymema: Ich denke, also bin ich, zur Grundlage aller menschlichen Kenntnisse macht, so will er nicht eigentlich einen Schluß ziehen, sondern eine Thatsache des Bewußtseins constatiren, als Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnisse. Es heißt so viel als: „Nachdem ich an der äußeren Welt und selbst an meinem eignen Körper zweifeln wollte, finde ich mich mit meinem eigenen Gedanken allein, und an diesem zu zweifeln ist mir unmöglich; ich habe mithin eine innere Thatsache, meinen Gedanken, Ich selbst; dieser Gedanke offenbart mir meine Existenz, und hierin finde ich einen festen Punkt, auf den ich meine weiteren Forschungen stützen kann."

175. Es ist klar, daß das Prinzip des Descartes weder

der Evidenz, noch dem allgemeinen Sinne angehört, sondern dem Bewußtsein, oder dem inneren Sinne; und daß, wenn es geläugnet oder in Zweifel gezogen würde, wir nichts fest halten könnten. Wer daran zweifelt, ob er denkt, kann nie wissen, ob er richtig denkt; vorher ist das Denken und dann das Richtigdenken; wenn also das Prinzip des Descartes fehlte, wären wir nicht gewiß weder über das des Widerspruches, noch über irgend ein anderes.

176. Das Zeugniß des Bewußtseins, wie Descartes es aufstellt, ist ein unumgänglich nothwendiges Fundament für die übrigen Kriterien; es wird aber seinerseits vernichtet, wenn das des allgemeinen Sinnes und das des Widerspruches wanken. Und wie wird es mit diesen beiden Letzteren stehen, wenn wir eines von ihnen läugnen, oder in Zweifelel ziehen? Hieraus folgt, daß es also kein erstes Princip für sich allein gibt, in dem Sinne, den man in den Schulen diesem Worte gegeben hat; aber wohl verschiedene, innig zusammenhängende Fündamente der Gewißheit, deren Verbindung die Basis der menschlichen Erkenntnisse bildet. Diese Grundlage kann der Mensch weder verändern, noch hinwegnehmen; einen Stein zu entfernen, hieße das ganze Gebäude vernichten.

177. Man behauptete in den Schulen, daß es sich nicht darum handle, ein Prinzip zu suchen, von welchem alle Kenntnisse entspringen, sondern eine solche Wahrheit, daß, wenn sie einmal zugegeben ist, man wenigstens indirekt denjenigen überführen könnte, der die anderen läugnete. Ich werde zeigen, daß dies nicht möglich ist, und daß, wenn auch nur eins jener drei Prinzipe geläugnet wird, nichts bewiesen werden kann.

178. Wir nehmen an, daß Jemand das Prinzip des Widerspruches läugnete: dieser könnte durch kein anderes Prinzip von seinem Irrthum überführt werden.

Wer es für möglich hält, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei, für den ist das Ja und Nein zu gleicher Zeit bei allen Dingen möglich. Dies zeigt folgender Dialog:

A. Sie geben doch zu, daß Sie existiren?

B. Ja und nein.

A. Wie ist das möglich?

B. Für mich ist das Ja und Nein zu gleicher Zeit nicht unmöglich.

A. Aber sie denken doch?

B. Ja und nein, aus demselben Grunde.

A. Geben sie zu, daß wir von den evidenten Wahrheiten gewiß sind?

B. Ja und nein, aus demselben Grunde.

Mit einem solchen Narren kann man auf keine Weise auch nur einen Schritt weiter kommen.

179. Sehen wir, wie die Sache sich gestaltet bei einem Anderen, der das Prinzip der Evidenz läugnet, oder die Wahrheit des intellektuellen Instinktes, der uns von den evidenten Dingen gewiß macht.

A. Geben Sie das Prinzip des Widerspruches als gewiß zu?

B. Nein.

A. Aber wie ist das möglich?

B. Beweisen Sie mir dieses Princip.

A. Das kann und braucht nicht bewiesen zu werden.

B. Ich gebe aber nicht zu, daß man der Evidenz glauben müsse; also beweist Ihr Argument für mich nichts.

Man argumentire gegen einen Solchen wie man will; er steht außerhalb der Vernunft und die Vernunft wird ihn nie überzeugen können.

180. Wenn wir drittens annehmen, Jemand läugne, oder ziehe in Zweifel sein eigenes Denken und seine Existenz, so wird sich Folgendes ergeben:

A. Geben Sie das Prinzip des Widerspruches zu?

B. Ich weiß nicht, daß es ein solches Prinzip gibt.

A. Kennen Sie es denn nicht?

B. Da ich nicht weiß, ob ich denke, weiß ich auch nicht, ob ich es kenne.

A. Aber Sie werden doch zugeben, daß wir unserem eigenen Bewußtsein glauben müssen?

B. Ich weiß nicht, ob ich ein Bewußtsein habe.

A. Aber bemerken sie es denn nicht?

B. Das kann ich nicht wissen; denn ich weiß nicht, ob ich denke, und ob ich wahrnehme.

Man kann alle Philosophen der Welt herausfordern, Jemanden zu überzeugen, der so redet.

181. Ich glaube daher, daß das Fundament der Gewißheit in dem Bewußtsein, in dem allgemeinen gesunden Sinne und in der Evidenz liegt. Diese Dinge können nicht getrennt werden, wenn man den Grund der Gewißheit sucht; obgleich ich deßhalb nicht behaupten will, daß wir, um uns Gewißheit zu verschaffen, nöthig hätten, an diese drei Kriterien zu denken. Jedes für sich allein beruhigt uns; denn ich habe schon bemerkt, daß der philosophische Grund der Fundamente der Gewißheit und die Thatsache selbst zwei verschiedene Dinge sind.

182. Obgleich schon in der Logik eine Idee dieser Kriterien gegeben wurde, in so fern sie dazu dienen, um richtig zu denken, wird es doch angemessen sein, hier in noch weitere Erklärungen einzugehen.

183. Das Bewußtsein ist die innere Gegenwart der Phänomene unserer Seele. Dieser sind wir gewiß mit absoluter Nothwendigkeit. Man kann für diese Gewißheit keinen anderen Grund als diese innerste Gegenwart selbst anführen. Ich bin gewiß, daß ich denke, will, fühle; weil die Thatsachen meinem Wesen innerlich gegenwärtig sind und diese Gewißheit ist von der Art, daß ich nicht begreife, wie ich von anderen Dingen gewiß sein könnte, wenn ich nicht vorher meines eigenen Bewußtseins gewiß wäre. Dies ist das Prinzip des Descartes.

184. Die Evidenz ist das intellektuelle Sehen, daß eine Idee in einer anderen enthalten oder durch sie ausgeschlossen ist. Dies findet statt bei dem Princip des Widerspruches; aber nicht bei ihm allein. Daß drei und vier sieben ist, daß die Kreise keine Triangel sind, daß das Ganze größer

ist, als der Theil, daß eine Sache nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, sind evidente Wahrheiten, weil eine Idee in der anderen enthalten ist, oder von ihr ausgeschlossen wird. Warum müssen wir der Evidenz glauben? Jeder Grund, den man anführen wollte, müßte sich auf irgend etwas stützen; und dann würden wir weiter über dasselbe Fundament fragen können. Da es unmöglich ist, so bis ins Unendliche fortzuschreiten, gewinnen wir nichts, wenn wir andere Fundamente suchen; wir müssen also beim ersten Schritt stehen bleiben, und sagen, daß die Zustimmung zu dem Evidenten eine Nothwendigkeit, ein primitives Gesetz unseres Geistes sei. Diese Antwort ist sehr vernünftig; denn es zeigt sich sofort, daß sie unausweichbar ist, wenn wir noch dasjenige, was wir Vernunft nennen, besitzen und nicht ein Chaos, ein lebendiges Absurdum, werden wollen.

185. Der allgemeine (gesunde) Sinn ist die Zustimmung zu gewissen Wahrheiten, von denen wir weder durch Evidenz, noch durch das Bewußtsein überzeugt sind; der intellektuelle Instinkt, der uns in gewissen Wahrheiten ruhen läßt, welche nicht bewiesen werden können, oder an deren Beweis wir nicht gedacht haben. Eine von ihnen ist die Legitimität unserer Fähigkeiten, die Sicherheit, daß wir bei ihrer Ausübung nicht die Opfer einer beständigen Täuschung sind. Daß wir dem Evidenten zustimmen müssen, wissen wir nicht mit Evidenz; denn sonst müßten wir einen Grund der Evidenz suchen. — Dies ist Wahrheit. — Warum? — Weil es evident ist. — Aber warum glauben wir der Evidenz? — Aus diesem oder jenem evidenten Grunde. — Aber warum glauben wir diesem evidenten Grunde? — So müßten wir in unendlicher Reihe fortfragen.

186. Die Zustimmung zu dem Evidenten kann betrachtet werden als eine Thatsache des Bewußtseins, insofern sie sich auf das rein innerliche Gebiet bezieht. Allein es ist zu beachten, daß wenn wir das Evidente glauben, wir nicht bloß gewiß sind, daß wir unsere Zustimmung geben, sondern auch

daß jenes, dem wir beistimmen, Wahrheit ist, wenn es auch außer uns wäre. Die Evidenz dehnt sich also weiter aus, als das Zeugniß des Bewußtseins, und kann sich auf dieses nicht stützen.

Aus dem Gesagten folgt, daß man auch bei den Wahrheiten der inneren Evidenz auf jenes primitive und nothwendige Gesetz des menschlichen Geistes zurückgehen muß, welches uns nöthigt, in gewissen Fällen unsere Zustimmung mit aller Sicherheit zu geben, ohne daß wir derselben in irgend einer Weise widerstehen könnten.

187. Fassen wir diese Lehre von der Gewißheit kurz zusammen.

Die innere Gegenwart der inneren Phänomene oder das Bewußtsein ist für uns eine Quelle der festesten Gewißheit.

Das Fundament dieses Kriterums liegt: in der Natur, die mit unwiderstehlicher Kraft uns zwingt, etwas so und nicht anders zu sehen; in der Vernunft, welche uns die Unmöglichkeit zeigt, uns auf irgend einen Punkt zu stützen, wenn wir den des Bewußtseins aufgeben; in dem Zeugniß aller Menschen, welche für gewiß halten, daß in ihnen dasjenige vorgeht, was sie erfahren.

Das Bewußtsein muß sich auf sein eigenthümliches Objekt beschränken; wenn es die Gränzen seiner Jurisdiktion überschreitet, kann es uns in Irrthum führen. (Siehe Logik Buch III. Kap. 1. Abschn. 1.)

188. Die Evidenz, oder das intellektuelle Sehen, daß eine Idee in einer anderen enthalten ist, ist gleichfalls eine Quelle unfehlbarer Gewißheit.

Dieses Kriterium für ein legitimes zu halten, nöthigt uns die Natur, welche nicht zugibt, daß wir an dem Evidenten zweifeln; die Vernunft, welche sich vernichtet und in ein Absurdum verwandelt sieht, wenn sie auf die Evidenz sich nicht verlassen kann; und endlich das Zeugniß aller Menschen, welche wohl über die Evidenz dieser oder jener Sache streiten, aber niemals daran zweifeln, daß man dem wirklich Evidenten zustimmen müsse.

189. Der allgemeine Sinn, oder die Neigung gewissen Wahrheiten seine Zustimmung zu geben, obgleich wir sie weder durch das Zeugniß des Bewußtseins, noch durch die Evidenz erkennen, ist ein anderes Fundament der Gewißheit.

Die Behauptung: Ich kann mich auf das Zeugniß meines Bewußtseins und der Evidenz verlassen, gehört nicht selbst zu den Wahrheiten des Bewußtseins oder der Evidenz (185 u. 186); und gleichwohl, wer zweifelt an ihr?

Wenn ich stets meine Handlungen vom Zufall abhängen lasse, wird mir nicht Alles so ausfallen, wie ich wünsche: dies ist weder eine Wahrheit des Bewußtseins, noch der Evidenz, und dennoch zieht sie Niemand in Zweifel.

Von der Legitimität dieses Kriteriums überzeugen uns: die Natur, die es uns auflegt; die Vernunft, welche uns seine Nothwendigkeit zeigt, wenigstens um sicher zu sein, daß unsere Vermögen uns nicht täuschen in Betreff der Objekte, die in ihr Bereich gehören; und endlich das Zeugniß des ganzen Menschengeschlechtes, welches bei dem allgemeinen gesunden Sinne sich vollkommen beruhigt.

190. Das Zeugniß der Sinne ist ein Kriterium der Wahrheit, insofern es uns gewiß macht über die Existenz einer äußeren, ausgedehnten Welt, und über die Beziehungen, welche ihre Theile unter sich und zu unseren Organen haben.

Das Bewußtsein versichert uns der Gegenwart jener Phänomene, welche wir Sensationen nennen; und die Natur nöthigt uns zu glauben, daß diese Phänomene äußeren Objekten entsprechen. Hier also verbindet sich das Bewußtsein mit dem allgemeinen Sinne. Die Vernunft kommt diesen Kriterien zu Hilfe, indem sie die Objektivität der Sensationen beweist. (S. Aesthetik Kap. 8—12.) Endlich bestätigt diese Wahrheit das Zeugniß des ganzen Menschengeschlechtes, welches sie glaubt, ohne daß ein Beweis oder eine Reflexion nothwendig wäre.

191. Da Gott, der unendlich Weise, sich nicht irren kann, und da er, als unendlich heilig, uns auch nicht täuschen kann, so ist sein Wort ein unfehlbares Kriterium der Wahrheit.

192. Die menschliche Auctorität ist ein Kriterium der Wahrheit, wenn sie die nothwendigen Bedingungen in sich vereinigt.

Wir haben eine natürliche Neigung, den anderen Menschen zu glauben; dies zeigt sich bei den Kindern und den einfachen Leuten, in denen die Natur von selbst wirkt. Die Vernunft unterstützt dieses instinktmäßige Urtheil. Es ist klar, daß hier nicht die Unfehlbarkeit des Zeugnisses der Menschen bewiesen werden soll; leider sind Täuschungen, theils durch Unwissenheit, theils durch Bosheit, sehr häufig. Es wird nur behauptet, daß die menschliche Auctorität in gewissen Fällen ein sicheres, und in anderen ein mehr oder weniger wahrscheinliches Kriterium ist.

Für diejenigen, welche Paris nie gesehen haben, ist die Existenz dieser Stadt ebenso gewiß, als wenn sie es gesehen hätten; und gleichwohl stützen sie ihre Gewißheit allein auf die menschliche Autorität; denn sie erhalten sie weder durch die Sinne, noch durch das Bewußtsein, noch durch die Evidenz, noch durch den allgemeinen Sinn. Aber diese instinktmäßige Zustimmung ist höchst vernünftig. Beweisen wir dies.

Eine Menge von Zeugen von allen Altern, Geschlechtern, Verhältnissen und Nationen behaupten beständig, daß Paris existirt. Die Beständigkeit und Allgemeinheit einer solchen Behauptung kann allein von der wirklichen Existenz der Stadt Paris herkommen, welche sich den Sinnen der Zeugen dargestellt hat. Wenn es nicht so wäre, so müßte man annehmen, entweder, daß sie sich getäuscht haben, oder daß sie uns täuschen wollten; beides ist unmöglich. Sie haben sich nicht getäuscht, weil es sich nicht um ein Objekt handelt, das zu Täuschungen Veranlassung geben könnte, sondern um eine große Stadt; und andererseits konnten sie sich auch nicht Alle täuschen, wir müßten denn annehmen wollen, daß die Sinne Aller derer verwirrt waren, die an den Ort gehen oder von ihm kommen, wo man sagt, daß diese Hauptstadt liege. Sie wollten uns nicht täuschen; denn die Einstimmigkeit in dem Betruge würde entweder von Uebereinkunft oder von Zufälligkeit herrühren;

von Uebereinkunft kann sie nicht herrühren, da dies bei einer solchen Menge und Verschiedenheit der Zeugen, Zeiten und Umstände unmöglich wäre; ebensowenig kann sie vom Zufall herrühren, denn daß so viele Menschen, ohne von einander zu wissen, denselben Gedanken, denselben Willen gehabt und dieselbe Art der Täuschung angewendet, wäre ebenso unglaublich, als daß Alle ohne Uebereinkunft ein Buch stets auf derselben Seite aufschlagen werden. Dies ist eine jener absurden Zufälligkeiten, die der allgemeine gesunde Sinn verwirft. (Siehe Logik Buch III. Kap. 1. Abschnitt 3.)

Es wäre leicht, diesen Beweis auf alle übrigen Sachen auszudehnen, wo man das menschliche Zeugniß für absolut sicher hält; und so können wir behaupten, daß dies ein Kriterium der Wahrheit ist, bei welchem die anderen sich verbinden: das der Sinne, durch die wir die Erzählung hören oder lesen; das des allgemeinen gesunden Sinnes, durch den wir uns zum Glauben hinneigen; und endlich das der Evidenz, welche nöthigen Falles hinzutritt, um durch Argumente die Unmöglichkeit der Täuschung zu beweisen.

193. Jedes Kriterium genügt sich selbst bei seinen respektiven Objekten, insofern es sich allein darum handelt, uns Gewißheit zu geben; und alle verbinden sich und stärken sich gegenseitig: dies ist die beste Probe ihrer Legitimität. Obgleich sie so verschiedenen Gebieten angehören, hält doch das eine die Prüfung des anderen aus. Die Vernunft kann nicht Alles beweisen; dies ist wahr; sie kann aber mit ihrem Lichte alle die Kriterien beleuchten, bei denen der menschliche Geist sich beruhigt, und sie findet bei allen nicht allein die Thätigkeit der Natur, welche unwiderstehlich wirkt, sondern auch die Gesetze der Vernunft, angewendet in entsprechender Weise. Bei allen erkennt sie die Nothwendigkeit, sie als legitime zuzugeben, wenn man nicht in Absurdität fallen, sich selbst verläugnen, einen geistigen Selbstmord begehen will.

194. Man nehme das Bewußtsein weg, und das sensitive und intelligente Wesen findet sich selbst nicht mehr. Man

nehme die Evidenz weg, und die Vernunft kann keinen Schritt thun. Man nehme den allgemeinen Sinn weg, und es fehlen uns viele Wahrheiten, die wir nicht beweisen können, und die wir gleichwohl vor aller Reflexion nothwendig haben; und überdies sind wir nicht mehr gewiß, daß wir dem Evidenten zustimmen müssen, noch daß das Zeugniß irgend eines unserer Vermögen wahrhaft sei. Man nehme das Zeugniß der Sinne weg, und die Körperwelt verwandelt sich in eine Illusion. Man nehme die menschliche Auctorität weg, und von diesem Augenblicke an glaubt der Mensch keinem Menschen mehr; die Gesellschaft und die Familie lösen sich auf und werden unmöglich.

195. Es ist also in den Fundamenten der Gewißheit ein festes Gewebe enthalten, eine wunderbare Harmonie; sie widersprechen sich nicht, sondern stärken sich gegenseitig. Die Gewißheit ist eine kostbare Thatsache, welche die Güte des Schöpfers den Menschen gegeben hat. Er hat nicht gewollt, daß sie, um dieses Erbtheil zu besitzen, der Philosophie bedürften. Bei der Prüfung der Fundamente der Gewißheit bietet sich auf den ersten Blick einiges Dunkel dar; allein wenn man ohne Vorurtheil für ein System mit aufrichtiger Liebe zur Wahrheit zu Werke geht, entdeckt man, weit entfernt, hier auf eine Klippe zu stoßen, ein wunderbares Werk, das von der Güte und Weisheit des Urhebers aller Dinge Zeugniß gibt. (Vergl. Fundamente der Philosoph. I. Buch.)

Kapitel XV.

Die Wissenschaft; ihre Existenz, ihre Natur, und ihre Gränzen.

196. Es gibt also Gewißheit über einige Wahrheiten; der menschliche Geist kann sie prüfen, analysiren, vergleichen, entwickeln, und so andere entdecken, die in ihnen enthalten sind. Diese Entwicklung der ersten Grundwahrheiten, durch

die intellektuelle Aktivität hervorgebracht, ist die Wissenschaft, welche wir definiren: eine gewisse und evidente Erkenntniß von Wahrheiten der zweiten Ordnung, welche mit den ersten Grundwahrheiten verknüpft sind.

197. Die Schlüße, durch die man zu dieser Entdeckung gelangt, durch welche das Erste entwickelt wird, damit das Zweite erscheine, werden Beweis (demonstratio) genannt, den wir definiren werden: eine Reihe von Schlüßen, welche aus den ersten Wahrheiten andere evident mit ihnen verknüpfte entwickelt.

Diese Art von Schlüßen verdient allein den Namen eines Beweises, und ist es allein, welche die Wissenschaft erzeugt: die anderen sind nur Wahrscheinlichkeitsschlüße und ihre Resultate sind die Meinungen.

198. Der Beweis wird in verschiedene Klassen eingetheilt. Einfach ist derjenige, der einen einzigen Syllogismus anwendet; zusammengesetzt jener, welcher mehr als einen braucht; direkt ein solcher, der sich auf die Natur der Sachen selbst gründet; indirekt der, welcher das Absurde zeigt, was folgen würde, wenn dasjenige, was behauptet wird, nicht Wahrheit wäre, weßhalb er auch demonstratio ad absurdum genannt wird. A priori heißt der Beweis, der zu seinem Gegenstande gelangt, indem er von seiner Ursache oder seinem Ursprung ausgeht; a posteriori wird er genannt, wenn er die Ursache durch die Wirkung beweist, oder den Ursprung durch das von ihm Entsprungene; apodiktisch, wenn er sich stützt auf die innere Beziehung der Ideen; nicht apodiktisch, wenn er aus diesem Kreise herausgehen muß.

199. Jeder Beweis hat Prinzipe nöthig, auf die er sich gründet: von diesen wird die Beschaffenheit der Wissenschaft abhängen, welche sie erzeugen.

Diese Prinzipe, welche auf keine anderen sich stützen, nennt man im Allgemeinen Axiome. Wenn es sich um Dinge handelt, die auf die Handlungen sich beziehen, erhalten

sie zuweilen den Namen Maximen. Wenn das Princip eine evident mögliche Annahme ist, nennt man es Postulat; z. B. wenn man verlangt, daß eine grade Linie von einem Punkte zu einem anderen gezogen werde.

200. Die rein idealen Prinzipe (Kap. 13.) sehen von aller Erfahrung ab; daher brauchen die Beweise, welche auf sie sich gründen, sich nur den idealen Bedingungen zu unterwerfen. Von solcher Art sind die mathematischen und ontologischen.

201. Wir haben schon gesehen, daß diese Prinzipe für sich allein nur zu idealen Wissenschaften führen; wenn man daher zu jener gelangen will, welche die Realität zum Objekt hat, so ist die Erfahrung, die innere sowohl als die äußere, nöthig. Die Beweise also, welche die Entwicklung einer realen Wahrheit zum Zweck haben, müssen in ihren Prämissen die Affirmation einer Thatsache enthalten.

202. Hierauf gründet sich ein sehr wichtiger Unterschied zwischen den idealen und realen Wissenschaften. Jene besitzen eine absolute Gewißheit, diese eine bedingte; jene bieten eine Kette von Wahrheiten dar ohne Gefahr des Irrthums; diese zeigen uns bei jedem Schritte Dunkelheit und Schwierigkeiten.

203. Man pflegt zu fragen: warum zeichnet sich die Mathematik durch ihre Gewißheit und Evidenz vor allen anderen aus? Der Grund liegt in dem soeben Gesagten. Die Mathematik ist eine rein ideale Wissenschaft; sie beschäftigt sich mit den Beziehungen der Quantität, abgesehen von aller Erfahrung; sie hat zur Grundlage unsere Ideen selbst; und verlangt nur, daß wir aufmerksam den Faden verfolgen, der sie mit einander verkettet. Wenn wir eine Definition geben, tragen wir in sie dasjenige hinein, was in unserer Idee sich befindet; und wenn wir das Definirte entwickeln, so ziehen wir aus der Definition Alles hervor, was wir selbst hineingelegt haben. Dasselbe, was bei der Mathematik stattfindet, wiederholt sich bei der Ontologie; und wenn wir bei jener größere Klarheit finden, so geschieht es, weil sie mit Objekten

sich beschäftigt, die der sinnlichen Sphäre näher liegen, und uns nicht nöthigen, uns so sehr auf die Region des reinen Verstandes zu beschränken.

204. Die Wissenschaften, welche die Realität zum Objekt haben, sei es die innere, wie die Psychologie, oder die äußere, wie die Kosmologie und alle Naturwissenschaften, kämpfen mit zwei Hindernissen, von denen die idealen frei sind: 1) mit der Schwierigkeit, sich der Erfahrungsthatsachen, auf welche sie sich gründen, wohl zu versichern; und 2) die idealen Principe auf die beobachteten Thatsachen genau anzuwenden. Hierin liegt der Grund der Dunkelheit, welche diese Wissenschaften umgibt, und der Verschiedenheit von Meinungen, die man in ihnen (anders als bei der Mathematik) antrifft.

205. Diese Lehre läßt die Regeln der Logik und ihren Grund tiefer einsehen. (Siehe Logik Vorbegriffe. Kap. 2.) Nicht alle Wissenschaften müssen nach derselben Methode behandelt werden. Wer überall Beweise fordert, die den mathematischen gleichen, zeigt, daß er den Fundamental-Unterschied nicht kennt, den ich soeben angedeutet habe; er verliert die realen Wahrheiten aus dem Auge und erinnert sich nur an die idealen. In diesen Fehler verfallen diejenigen, welche die physische Natur, das menschliche Herz, die Gesetze der Gesellschaft durch reine Theorieen erklären wollen; sie halten sich an ein ideales Gebiet, und vergessen, daß es sich um ein reales handelt; daß man nicht dasjenige sucht, was in unserem Geiste, sondern was in den Sachen selbst ist. Die rein idealen Wahrheiten genügen für die rein idealen Wissenschaften; wenn es sich aber um die Wirklichkeit handelt, ist es nöthig, die Ideen mit der Beobachtung der Thatsachen zu combiniren; nur aus dieser Verbindung kann das Licht erzeugt werden, das uns zur Erkenntniß der realen Wahrheiten hinleitet, das sie verbindet, allgemeinen Gesetzen unterwirft und aus ihnen ein wahres wissenschaftliches Ganze macht.

206. Den Ausspruch dessen, was man sucht, nennt man **Frage** (quaestio); sie wird **Problem** genannt, wenn es sich

darum handelt, etwas zu thun. Wenn also ein Problem oder eine Frage sich darbietet, so ist das Erste, was zu thun ist, daß man untersuche, zu welchem Gebiet sie gehört, ob zum idealen oder zum realen oder zum vermischten. Durch diese Methode werden viele Irrthümer vermieden und die Zeit wird nicht mit unfruchtbarem Nachdenken verloren. Ist die Frage ideal, so muß man sich an die Beziehung der reinen Ideen halten; ist sie real, Thatsachen suchen; ist sie vermischt, das Ideale mit dem Realen im gehörigen Verhältniß combiniren.

Man frägt z. B., welches die beste Regierungsform für eine Gesellschaft sei, und man disputirt lang und breit im Gebiet der Prinzipe und vergißt auf die Thatsachen: eine falsche Methode; da es sich um die Praxis handelt, muß man sich an die Erfahrung halten. Man will die Gesetze der physischen Welt erkennen, und man ergeht sich in Theorieen, ohne um die Beobachtung sich zu kümmern: falsche Methode; da es sich um eine Realität handelt, muß man nicht suchen, was man denken kann, sondern was vorhanden ist. Man will die Gesetze der Bewegung der Gestirne bestimmen, und hält sich allein an die Berechnung: wiederum falsche Methode; man muß wissen, bis auf welchen Grad die Gesetze der Mathematik oder des idealen Gebietes modificirt werden durch die Verhältnisse der Materie, auf die man sie anwendet. Gibt es Bewohner in den Sternen? Von welcher Art sind sie? Dies ist eine reale Frage. Gibt es hier Mittel, um Thatsachen zu beobachten? Nein. Man verliert also die Zeit, die man auf die Untersuchung verwendet, es sei denn, man wolle sich durch geistreiche Conjekturen Unterhaltung verschaffen. Wie lange wird die Welt bestehen? Dies ist eine reale Frage. Haben wir irgend ein Mittel, diese Realität zu erkennen? Nein. Erhitzen wir uns also nicht unnöthig im Streit darüber und ermüden wir uns nicht durch eine so unfruchtbare Untersuchung.

Dies ist das Geheimniß, um Scharfsinn bei der Erforschung zu erwerben, um die Frage mit einem Schlage zu treffen, um zwischen dem Erreichbaren und dem Unerreichbaren zu ent-

scheiden, um der Untersuchung Gediegenheit und dem Urtheil Gewicht zu geben.

207. In unserem Geiste sind zwei fundamentale Ideen vorhanden: die der Ausdehnung und die des Seins. Die erstere mit ihren Modifikationen ist die Basis der Geometrie, und das nothwendige Element der Naturwissenschaften; die zweite erzeugt das Prinzip des Widerspruches; sie ist also unumgänglich nöthig, damit die Idee der Ausdehnung das Objekt der Wissenschaft werden könne, erzeugt überdies alle ontologischen Kenntnisse und verbreitet sich über alle Zweige der Wissenschaft.

208. Die intuitiven Ideen, welche wir besitzen, sind folgende: 1) die der Ausdehnung der Körper, oder die passive Sensibilität; 2) die der sensitiven Affektionen, weil wir sie in unserem Bewußtsein erfahren; 3) die der reinen intellektuellen Akte, weil diese unserem Inneren gegenwärtig sind; 4) die Akte des rationellen Willens, aus demselben Grunde. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch IV. Kap. 22.)

Dies ist der Inbegriff der Elemente unserer Wissenschaft; dies ist das Feld, auf dem wir uns bewegen können. Verlieren wir seine Gränzen nicht aus dem Auge.

Kapitel XVI.

Beziehung der Ideen zur Sprache.

209. Die intellektuelle Aktivität unseres Geistes entwickelt sich nur unter gewissen Bedingungen; außer der entsprechenden Disposition der Organe sind noch andere Bedingungen nöthig, die wir sociale nennen könnten. Niemand läugnet, wie viel der Mensch der Erziehung und dem Unterricht verdanke, noch auch die Unwissenheit und Verkommenheit, welche nothwendig den Mangel derselben begleiten. Man vergleiche den Europäer von feiner Erziehung und in den Künsten und Wissenschaften bewandert mit den Horden der Wilden. Der Unterschied ist

unermeßlich. Und woher kommt er? Weil die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Ersteren durch Erziehung und Unterricht sich entwickelt haben, während die der Anderen schlafend blieben in einem Leben der Verthierung. Es ist nicht möglich, einen solchen Unterschied durch Gründe des Klima's und der Raçen zu erklären; die Brittanier, die Gallier und die Germanen zur Zeit Cäsars gleichen gewiß nicht den modernen Engländern, Franzosen und Deutschen; und gleichwohl ist das Klima und die Raçe dieselbe. Ohne so weit zu gehen, haben wir dasselbe in der Erfahrung täglich vor Augen. Welchen Unterschied bemerken wir nicht zwischen einem Menschen ohne Unterricht und Erziehung und einem Anderen, dem beides in ausgezeichnetem Grade zu Theil wurde?

210. Diese Thatsachen haben zu der philosophischen Frage Veranlassung gegeben: In wieweit ist die Communikation mit Anderen dem menschlichen Geiste nöthig für die Entwicklung seiner intellektuellen und moralischen Fähigkeiten? Was vermag die Vernunft eines Menschen, der sich selbst überlassen und für immer des Umganges mit seines Gleichen beraubt ist? Dies ist eine interessante, an und für sich tiefe und überdies durch ihre Beziehungen zu der Geschichte der Entwicklung des Menschengeschlechtes höchst wichtige Frage.

211. Es ist leicht, eine Menge von Conjekturen zu ersinnen und sie durch blendende Argumente zu stützen; allein wo es sich um Thatsachen handelt, muß man die Erfahrung zu Rathe ziehen. Es ist wahr, wir erörtern hier nicht eine historische, sondern eine philosophische Frage und wir suchen nicht, was geschehen ist, sondern was geschehen kann. Aber ebensowenig unterliegt es einem Zweifel, daß diese Fragen innig mit einander verbunden sind; denn wenn die Erfahrung uns lehrte, daß die Entwicklung des menschlichen Geistes sich *stets* unter einer gewissen Bedingung verwirklicht, und sich *niemals* verwirklicht hat, wenn diese fehlte, so hätten wir ein starkes Anzeichen, daß diese Bedingung für die Entwicklung nöthig ist. Untersuchen wir also die Thatsachen.

212. Herodot erzählt (2. Buch), daß der ägyptische König Psammetich, begierig zu erfahren, welches die älteste Nation sei, dies zu entdecken hoffte, wenn er erführe, welches die älteste Sprache sei. Zu diesem Zweck nahm er zwei neugeborene Kinder und übergab sie einem Hirten zur Erziehung in absoluter Einsamkeit, ohne zu gestatten, daß irgend Jemand in ihrer Gegenwart ein Wort spreche. Als nach Verlauf von zwei Jahren der Hirt einst die Thür der Hütte öffnete, wo sie eingeschlossen waren, stürzten sie ihm mit offenen Armen entgegen und riefen das Wort becos aus. Dies war das einzige, das der Hirt von ihnen hörte. Man mag von der Wahrheit dieser Geschichte glauben was man will, es bleibt beachtenswerth, daß das Wort becos nichts Anderes sein konnte, als die Nachahmung der Stimme der Ziegen, mit denen jene Kinder in beständiger Verbindung standen, da sie von ihrer Milch sich nährten. Dem sei, wie ihm wolle, die wahre oder erdichtete Thatsache ist der Entwicklung der menschlichen sich selbst überlassenen Intelligenz nicht günstig.

213. Ein anderes ähnliches Faktum finden wir in der Geschichte der Gesellschaft Jesu. Akebar, Kaiser von Mogol, wollte wissen, welche die natürliche Religion sei und ließ zu diesem Zweck dreißig Kinder in vollständiger Absonderung von anderen Menschen aufziehen und insbesondere dafür Sorge tragen, daß sie nie irgend ein W o r t aussprechen hörten. Nach Verlauf einiger Jahre ließ er diese dreißig Zöglinge vor sich rufen und fand in ihnen dreißig Stumme, die in ihrer Verwilderung den Thieren glichen.

214. Auch in Europa und Amerika hat man dasselbe Phänomen an Kindern beobachtet, die, sei es durch Verstoßung von Seiten ihrer Eltern oder durch eine andere Ursache, allein in den Wäldern aufgewachsen waren. In allen diesen Fällen hat man die Beobachtung gemacht, daß die Kinder nicht sprachen und in der bedauernswürdigsten Stupidität verblieben waren.

215. Aus diesen Thatsachen folgt, daß der Mensch zur

Entwicklung seiner Fähigkeiten nöthig hat, in Communikation mit seines Gleichen zu sein, und daß, wenn diese fehlt, seine Intelligenz schlafend bleibt.

216. Es ist bemerkenswerth, daß nicht jede Communikation zur vollständigen Entwicklung der geistigen Fähigkeiten genügt; sondern daß die Communikation durch das Wort nöthig ist, ohne deren Hilfe eine gewisse Art von Ideen entweder gar nicht, oder nur unvollkommen und nicht ohne große Schwierigkeit erworben wird. Die Taubstummen bieten uns in diesem Punkte höchst merkwürdige Thatsachen dar.

217. Man liest in den Annalen der Akademie der Wissenschaft zu Paris vom Jahre 1703, daß ein Taubstummer aus Chartres das Gehör in dem Alter von vierundzwanzig Jahren erlangte, worauf er nach wenigen Monaten auch sprechen lernte. Einige Theologen, begierig zu erfahren, was für Ideen er sich von Gott, von der Seele, von den Vorschriften des Naturgesetzes und von anderen abstrakten Dingen gemacht habe, fragten ihn sorgfältig über diese Punkte aus. Das Resultat war, daß er nie an diese Dinge gedacht hatte. Was die religiösen Uebungen betraf, in denen er von seinen katholischen Eltern unterrichtet worden war, so bemerkte man, daß wenn er irgend eine intellektuelle oder moralische Idee von dem hatte, was er vornahm, diese sehr unvollkommen sein mußte; dem Anscheine nach that er Alles ohne Verständniß und allein aus der Gewohnheit, Andere nachzuahmen. Mit dieser Thatsache stimmen die Erklärungen verschiedener Lehrer der Taubstummen überein, welche bezeugen, daß, vor dem Unterricht, der Taubstumme keinen Begriff von den metaphysischen Wahrheiten hat.

218. Ohne diesen Thatsachen den Charakter eines wahren Beweises beilegen zu wollen, muß man doch zugeben, daß sie die Wichtigkeit der Communikation des Menschen mit anderen Menschen außer Zweifel setzen, und es sehr wahrscheinlich machen, daß ein in vollkommener Einsamkeit auferzogenes

Individuum beständig in dem Zustande geistiger Stumpfheit bleiben würde.

219. Nachdem wir die Erfahrung zu Rathe gezogen, gehen wir über zur ideologischen Analyse und untersuchen wir, welche Vermögen sich ohne Hilfe des Wortes entwickeln können.

220. Es ist evident, daß die äußeren Sinne desselben nicht bedürfen; das Kind fühlt schon bei seiner Geburt und gibt dies durch sein Weinen zu erkennen. In diesem Punkte bedarf der Mensch der Erziehung nicht; die Organe der fünf Sinne fangen an ihre Funktionen auszuüben, sobald sie in der erforderlichen Beziehung zu ihren eigenthümlichen Objekten sich befinden. Wenn irgend eine Erziehung für die Berichtigung der Eindrücke der Sinne nöthig ist, so gibt sie uns die Natur selbst.

221. Es ist klar, daß die Sensationen auch die Einbildungskraft bei einem Menschen wecken würden, der auf die vollständigste Einsamkeit sich beschränkt sähe. Er würde sich an den Baum erinnern, dessen Früchte ihm zur Nahrung dienten, an die Quelle, an der er seinen Durst gestillt, an die Höhle, in welcher er vor dem Wetter Schutz gesucht. Er würde also das imaginative Gedächtniß besitzen. Was die erfinderische Seite der Einbildungskraft besitzt, so kann man sie ihm gleichfalls nicht absprechen. Nachdem er beobachtet hat, daß eine Felsenhöhle ihm Schutz gewährte, könnte er die Verfertigung eines Daches von Baumzweigen erdenken, wobei er die beiden Vorstellungen der Baumzweige und der Form, die zum Schutz erforderlich ist, verbinden würde.

222. Die Schwierigkeit liegt also in den Ideen, die sich über das sinnliche Gebiet erheben, d. h. den metaphysischen, wie Substanz, Ursache, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, und den moralischen, wie gut, bös, Recht, Pflicht, erlaubt, unerlaubt.

223. Es ist zu beachten, daß es sich nicht um die Vollkommenheit dieser Ideen handelt, sondern um ihre Existenz;

niemand läugnet, daß bei einem solchen einsamen Wilden diese Ideen, wenn er sie hätte, dunkel, confus, verworren wären; allein, kann man behaupten, daß sie in keiner Weise existiren würden, auch nicht in so unvollkommenen Zustande?

224. Da dies eine Frage ist, die nicht a priori gelöst werden kann, so sehen wir uns wieder auf die Erfahrung angewiesen. Diese sagt uns, daß die in Einsamkeit aufgewachsenen Menschen nicht sprechen, und sich in dem Zustande der größten Stupidität uns zeigen. Die Thatsache ist wichtig, um die Unvollkommenheit der Ideen zu beweisen; sie reicht aber nicht aus, um uns zum vollkommnen Läugnen derselben zu berechtigen. Jene Wilden wurden gefragt, und konnten nicht antworten; dies steht fest; auch durch Zeichen gaben sie nicht zu erkennen, daß sie metaphysische und moralische Ideen besaßen; auch dies ist wahr; allein, man beachte wohl, daß, wie sie die mündliche Sprache nicht kannten, sie auch mit den allgemeinen Zeichen unbekannt waren; man bemerke, daß ihre Ideen, außerdem daß sie sehr wenig entwickelt, mit keinem dieser Zeichen verbunden waren; denn wenn sie einige sich gebildet, so mußten sie sehr speziell, von der Nothwendigkeit und den Umständen, in denen sie sich befanden, erzeugt sein; man vergesse endlich nicht, daß der Wilde, plötzlich in die Gegenwart civilisirter Menschen versetzt, durch die Neuheit verwirrt werden und eine große Störung in der Ausübung seiner Fähigkeiten erfahren mußte. Daß er von seinem inneren Zustande kein Zeichen gegeben, wenn er zum Gebrauch der Vernunft gekommen, beweist auch nichts; denn es ist klar, daß diese Vernunft, in einen neuen, dem früheren so überlegenen Zustand versetzt, und mit so vielen Hilfsmitteln versehen, deren sie früher entbehrte, nicht ohne Schwierigkeit zwei unter sich so verschiedene Gebiete der Ideen verbinden konnte. Ueberdies, von einem geistigen Zustande unter besonderen Umständen Rechenschaft zu geben, verlangt reflexe Aufmerksamkeit; und gerade die Reflexion mußte bei einem einsamen Wilden gar nicht oder nur in sehr schwachem Zustande vorhanden sein.

225. Dieselben Bemerkungen können auf die Taubstummen angewendet werden; es dürfen daher die oben angedeuteten Schlußfolgen (217) nicht als vollkommen gewiß angesehen werden.

226. Das Argument, welches sich auf die Unmöglichkeit, über nicht sinnliche Dinge ohne Hilfe der Sprache zu denken, gründet, beweist ebenfalls nichts. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir, wenn wir denken, eine innerliche Sprache reden; aber nicht so gewiß ist es, daß wir nichts denken können, ohne an das Wort zu denken; im Gegentheil scheint die entgegensetzte Meinung wahrscheinlicher. (Vergl. Fundamente der Philosophie Buch IV. Kap. 29. u. Buch X. Kap. 17.) Niemand streitet über die Wichtigkeit des Wortes als Hilfe für den Gedanken; oder über die Schwierigkeit, ein etwas längeres Ratiocinium vorzunehmen, ohne sich innerlich dieses Mittels zu bedienen; aber hier handelt es sich nicht darum, sondern um die Möglichkeit, ob einige metaphysische oder moralische Ideen in einem unvollkommenen Zustande ohne die Begleitung des Wortes existiren können. Dieser Unterschied fixirt die Frage und bezeichnet die Gränze, bis wie weit die Argumente reichen. Was will man beweisen? Die Wichtigkeit des Wortes für den Gedanken und seine Nothwendigkeit, um lange Ratiocinien vorzunehmen? Dann ist das Argument beweisend. Wenn man aber folgern will, daß ohne das Wort die metaphysischen und moralischen Ideen auch nicht in sehr unvollkommenem Zustande existiren können, dann ist der Schluß nicht legitim.

Kapitel XVII.

Wichtige Schlußfolgen unter dem religiösen und moralischen Gesichtspunkt.

227. Die Nüchternheit, welche bei der Auflösung der Fragen, die sich auf die Entwicklung unserer intellektuellen und moralischen Fähigkeiten beziehen, herrschen muß, hindert nicht,

aus der vorangehenden Erörterung einige Schlußfolgen von großer Wichtigkeit zu ziehen. Es ist interessant zu bemerken, wie die ideologischen Studien mit den socialen und moralischen zusammenhängen.

228. Vor allem anderen ist als Resultat erwiesen, daß der Mensch die Bestimmung hat, in Gesellschaft zu leben. Ist er sich selbst überlassen, so entwickeln sich seine edelsten Fähigkeiten nicht, oder bleiben in vollkommen schlafendem Zustande, oder, wenn sie einige Uebung haben, so ist sie so gering, daß sie ihre Existenz uns nicht bemerken läßt. Welches werden die intellektuellen und moralischen Ideen jener Menschen sein, deren Stumpfheit so groß ist, daß sie starke Zweifel einflößen, ob sie überhaupt Ideen haben? Für das Resultat also, das wir uns hier vorsetzen, ist es gleichgiltig, ob man sagt, daß diese Ideen in einem einsamen Wilden existiren oder nicht; es genügt, die gewisse Thatsache zu bezeichnen, daß die Unvollkommenheit derselben so bedauernswürdig ist, daß, wer sie besitzt, sich kaum von den Thieren unterscheidet. Es ist evident, daß der Mensch nicht geschaffen wurde für einen Zustand, in dem seine edelsten Fähigkeiten sich nicht entfalten können, in dem er, so zu sagen, aufhört Mensch zu sein; also die Wissenschaft der Ideologie für sich allein reicht hin, um zu beweisen, daß der natürliche Zustand des Menschen die Gesellschaft ist, und um jene Utopisten zu widerlegen, welche das Gegentheil behauptet haben.

229. Eine andere wichtige Schlußfolge, die aus dieser Lehre sich ergibt, besteht darin, daß die Sprache keine menschliche Erfindung sein kann. Wenn zur Entwicklung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten das Wort nöthig ist, dann konnten die Menschen ohne Sprache unmöglich eine der wunderbarsten Erfindungen erdenken und ausführen, und in diesem Sinne sagte mit ebensoviel Wahrheit und Scharfsinn ein den Ungläubigen gewiß unverdächtiger Autor, Rousseau: „Es scheint mir, daß die Sprache nöthig war, um die Sprache zu erfinden."

230. Alle Philosophen stimmen darin überein, daß die Sprache ein so bewundernswürdiges Mittel der Communikation ist, daß ihre Erfindung dem ausgezeichnetsten Genie Ehre machen würde; und man will, daß man dieselbe Menschen verdanke, welche sich nur wenig über das Niveau der Thiere erheben? Was würden wir von demjenigen denken, der behauptete, daß die Anwendung der Algebra auf die Geometrie, den Infinitesimalcalcul, das System des Copernikus, das der allgemeinen Attraktion, die Dampfmaschinen und anderes Aehnliche, Wilden zu verdanken seien, die nicht einmal sprechen konnten? Nicht weniger vernunftwidrig und gegen allen gesunden Sinn ist der Irrthum derer, welche dem Menschen die Erfindung der Sprache zuschreiben.

231. Aus dieser Lehre folgt ein für die Aufklärung der Geschichte des Menschengeschlechtes und die Bestättigung der Wahrheit unserer heiligen Religion sehr wichtiger Schluß. Vorausgesetzt, daß der Mensch die Sprache nicht erfinden konnte, mußte er sie von Jemandem lernen, und da es nicht möglich ist, bis in's Unendliche zurückzugehen, muß man nothwendig zuletzt auf einen Menschen kommen, der sie von einem höheren Wesen empfangen hat. Dies bestättigt das, was uns Moses am Anfange der Genesis über die Communikation erzählt, in der unsere ersten Eltern mit Gott standen, von dem sie den Geist und die Sprache empfingen.

Allgemeine Grammatik

oder

Philosophie der Sprache.

Allgemeine Grammatik.

Kapitel I.

Gegenstand und Wichtigkeit der allgemeinen Grammatik.

1. Die Sprache ist der Ausdruck des Gedankens durch das Mittel der Worte. Dieser Ausdruck ist Prinzipien unterworfen, welche allen Sprachen gemeinschaftlich sind. Die Entdeckung und Untersuchung dieser Prinzipien ist der Gegenstand der allgemeinen Grammatik oder der Philosophie der Sprache.

2. Da die Sprache eine Sache ist, die wir schon vollendet empfangen, so müßte ihr Studium analytisch sein, indem man durch Auflösung in die Elemente dahin gelangt, zu finden was sein soll, nachdem man gesehen hat, was ist. Wohl kann man in diesem Theile der Philosophie auch synthetisch zu Werke gehen (S. Logik. Buch III. Kap. 2. Abschn. 6.); allein man darf nie aus dem Gesicht verlieren, daß die allgemeine Grammatik ein gegebenes Faktum zum Objekt hat und daß daher niemals die Theorieen mit der Beobachtung in Widerspruch treten dürfen.

3. Der Nutzen der allgemeinen Grammatik ist größer, als man gewöhnlich glaubt, nach der geringen Bedeutung zu urtheilen, die man ihr beim Unterricht beilegt. Die Sprache studiren, heißt den Gedanken studiren; der Fortschritt in dem

einen Zweige ist auch ein Fortschritt in dem anderen; dies bringt die innige Beziehung zwischen der Idee und dem Worte mit sich. (S. Ideologie Kap. 16.)

4. Ein anderer Nutzen der allgemeinen Grammatik besteht darin, daß sie für das wissenschaftliche Studium der Sprachen vorbereitet. Man kann diese auf zweifache Weise erlernen, durch Uebung und durch Prinzipien. Im ersteren Falle ist die Arbeit viel größer und die Kenntniß viel unvollständiger; das Gedächtniß wird mit Worten und Regeln beschwert, welche leicht vergessen werden, weil die Prinzipien fehlen, die ihnen zum Bande dienen, und ihre Erinnerung hervorrufen. Im letzteren Falle ist die Zahl der Worte und Regeln, die man behalten muß, viel geringer, denn es genügt das Primitive sich zu merken und das Gesetz, nach welchem das Secundäre sich bildet.

5. Das Studium der Sprache ist sehr wichtig für die Geschichte des Menschengeschlechtes. Bei ihm ist die Religion in besonderer Weise betheiligt, wie die Schwierigkeiten, welche die Linguistik gegen die Erzählung der heiligen Bücher erhoben und die vollkommenen Lösungen derselben beweisen, welche man mit den Fortschritten eben dieser Wissenschaft geben konnte, so daß die Wahrheit unserer Religion die glänzendsten Triumphe feierte.

6. Die Untersuchung der Sprache erzeugt noch ein anderes Gut von der größten Bedeutung, jenes unaussprechliche Staunen nämlich, das in der Seele hervorgerufen wird Angesichts des wunderbaren Phänomenes, das wir Sprechen nennen; sie macht uns auf dieses Wunder aufmerksam, das wir vorher nicht bemerkten; sie flößt uns die tiefe Ueberzeugung ein, daß es nicht vom Menschen erfunden sein könne, und leitet uns so bis zur Uroffenbarung hin, jener Communikation der ersten Menschen mit Gott; d. h. sie läßt uns auf philosophischem Wege die Wahrheit der mosaischen Erzählung anerkennen und ebendeßhalb auch die Göttlichkeit der Religion, welcher dieselbe zur Grundlage dient.

Studiren wir daher aus dem Grunde die Sprache, dieses herrliche Erbtheil des Menschen, dieses Merkmal, das ihn von den Thieren unterscheidet, dies beständige Zeugniß seiner Intelligenz, dies erhabene Abzeichen, mit dem der allerhöchste Schöpfer den König der Schöpfung ausgezeichnet hat.

Kapitel II.

Das Zeichen.

7. Zeichen ist ein Gegenstand, der uns die Kenntniß eines anderen gewährt durch die Beziehung, welche er zu ihm hat. So ist der Rauch das Zeichen des Feuers, der Seufzer des Schmerzes, das Wort der Idee.

Diese Kenntniß braucht nicht die Hervorbringung einer neuen Idee zu sein; es genügt, daß sie eine Erinnerung ist. Bei genauerem Nachdenken wird man überdies finden, daß, wenn es sich um einfache Ideen handelt, sie in nichts mehr als einer Erinnerung bestehen kann; denn wenn wir die bezeichnete Sache nicht vorher schon kennten, so würden wir das Zeichen nicht verstehen können. Bei den Ideen zusammengesetzter Objekte hingegen, wie z. B. bei der eines Gebäudes, bringt das zusammengesetzte Zeichen, z. B. die Verbindung von Worten, mit denen es beschrieben wird, eine neue Idee hervor; allein dies geschieht durch Vereinigung der einfachen, welche in entsprechender Weise in Erinnerung gebracht und verbunden werden.

8. Wenn die Beziehung des Zeichens zur bezeichnenden Sache eine natürliche ist, so nennt man das Zeichen natürlich; von dieser Art ist der Rauch, als Zeichen des Feuers. Wenn die Beziehung willkührlich ist, heißt das Zeichen ein willkührliches oder conventionelles; wie z. B. die Insignien vieler Würden, die Farben der Standarten und andere ähnliche Sachen; sie bezeichnen nur, weil die Menschen übereinstimmend sie zu Zeichen gemacht haben.

9. Sei das Zeichen ein natürliches oder ein conventionelles, eine Beziehung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichnenden ist immer nothwendig; denn ohne diese Beziehung ist es klar, daß kein Motiv vorhanden wäre, warum ein Objekt uns zur Kenntniß eines andern hinführte.

10. Zuweilen ist diese Beziehung die der Aehnlichkeit, und wenn gleich auch in diesem Falle der wesentliche Charakter des Zeichens vorhanden ist, so pflegt man es doch nicht mit diesem Namen zu nennen. Das Portrait einer Person ruft ihre Idee hervor und gleichwohl nennen wir es nicht Zeichen, sondern Bild. Irgend ein Objekt ruft die Idee eines ihm Aehnlichen hervor; dennoch wird es nicht Zeichen oder Darstellung, sondern nur einfach ähnlich genannt.

11. Diese Bemerkung führt uns zur Vervollständigung der Definition des Zeichens, indem wir sagen, es sei ein Objekt, das durch die Beziehung, die es zu einem anderen Verschiedenen hat, die Idee desselben hervorruft.

12. Damit ein Objekt Zeichen eines anderen genannt werde, ist es nöthig, daß die Ideen beider in einer speziellen und direkten Weise verbunden seien, sei es durch ihre Natur, oder durch unsere Art der Auffassung, oder durch unseren freien Willen. Die Idee des Hauses, in dem wir leben, ruft in uns die der verschiedenen Objekte hervor, die entweder in ihm enthalten, oder mit ihm verbunden sind, und gleichwohl nennen wir das Haus nicht das Zeichen derselben, weil es mit ihnen keine natürliche, sondern eine rein lokale Verbindung hat, und wir auch nicht die eine Idee mit der anderen zum Zwecke der Bezeichnung verbunden haben. Wenn wir jedoch, um an die Lage eines Fensters uns zu erinnern, seine Idee mit einer Linie von Bäumen in Verbindung bringen, die zu ihm die perpendikuläre Richtung hat, so wird diese Linie schon ein wahres Zeichen sein.

Aus dem Gesagten folgt, daß ein Objekt eigentlich nur dann Zeichen genannt wird, wenn es zur Kenntniß des ande-

ren in spezieller Weise hinführt, sei es, daß wir dies ausdrücklich beabsichtigen, sei es, daß durch die entweder natürliche oder gewöhnliche Verknüpfung der Ideen, das Zeichen zur Kenntniß des Bezeichneten führt.

13. Bei jedem Zeichen ist also zweierlei vorhanden: 1) Assoziation der Ideen; 2) natürliche oder künstliche Priorität der einen Idee, um die andere hervorzurufen.

Kapitel III.

Natürliche Zeichen des sensitiven Wesens.

14. Die Phänomene des sensitiven Wesens an sich betrachtet, sind subjektive; d. h. sie liegen im Subjekte selbst als ausschließliches Erbtheil seiner Sensibilität oder Perzeption. Diese Phänomene können sich von dem Wesen selbst, das sie erfährt, nicht trennen, ohne vernichtet zu werden. Was ist ein Schmerz getrennt von dem leidenden Wesen? Was ist eine Sensation, die nicht in dem sensitiven Wesen sich befindet? Entweder eine bloße Abstraktion, oder eine sich widersprechende Idee. Alle Thatsachen des Bewußtseins sind nichts, wenn sie diesem nicht gegenwärtig sind. Da die Bedürfnisse der Wesen, welche diese Affektionen haben, fordern, daß dieselben die eigenen offenbaren und die fremden erkennen können, so war es nöthig, da jene sich nicht äußerlich darstellen, sie mit Zeichen zu verbinden. Wir sehen, daß ein Körper einem sensitiven Wesen sich nähert, und eine Veränderung der Form oder der Farbe auf seiner Oberfläche hervorbringt; wir sehen aber nicht die innere Affektion des Vergnügens oder des Schmerzes, welche diese Modification hervorbringt; dafür bedürfen wir ein Zeichen.

15. Der Urheber der Natur hat allen sensitiven Wesen diese bezeichnende Fähigkeit gegeben; das Kind offenbart schon vor dem Gebrauche der Vernunft durch Geschrei und

Gebärden den Schmerz, das Vergnügen und andere innere Affektionen. Dasselbe findet bei den Thieren statt.

16. Der Mensch behält, auch nachdem er zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, immer noch eine natürliche Hinneigung, seine sinnlichen Affektionen auf diese Weise zu offenbaren; in einem Augenblick der Ueberraschung spricht sein Instinkt noch vor der Vernunft, und wenn er kraft seines freien Willens solche Manifestationen unterdrückt, so erfährt er einen Kampf mit sich selbst, eine Gewalt, die in seinem Angesicht sich auszudrücken pflegt. Man zeige einer Mutter plötzlich einen Sohn, den sie in entfernten Ländern glaubte; man denke sich eine Person in plötzlicher Lebensgefahr: der Schrei der Natur wird vor aller Reflexion sich hören lassen. Umgekehrt stelle man sich einen Mann vor, der bei irgend einer Gelegenheit schwer beleidigt wird, sich aber zurückhält und seinen Zorn verbirgt, indem er sich Mühe gibt, das Aeußerste zu vermeiden: seine Worte sind gemäßigt, er hält die Zunge und die Hände zurück, aber seine Lippen sind in convulsivischer Bewegung und seine Augen sprühen.

17. Diese Zeichen sind natürliche und die Erkenntniß derselben ist ebenfalls natürlich. Das Kind unterscheidet lange vorher schon, ehe es sprechen kann, die Liebkosungen von den Drohungen oder den ernsten Gebärden. Die Thiere selbst verstehen einander in gewisser Weise mittelst dieser Zeichen; die Hausthiere erkennen an der Stimme oder der Gebärde die freundliche oder aufgebrachte Stimmung ihrer Herren.

18. Diese Erscheinungen, die von den Meisten wenig beachtet werden, veranlassen den Philosophen zu erhabenen Betrachtungen über die Vorsehung, welche die Welt regiert. In der That: dieser oder jener Schrei, dieser oder jener Ton, diese oder jene Gebärde, was hat sie für Beziehungen zu jenen rein innerlichen Thatsachen, den sinnlichen Affektionen? Jenes ist ein Ton, oder eine Lage der Muskeln, oder die Bewegung eines Gliedes; und dieses ist eine innerliche, rein subjektive Thatsache, welche nichts ist, wenn sie von dem Wesen getrennt

wird, das sie erfährt. Wer hat also diese innige Beziehung zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache hergestellt? Wer hat allen belebten Wesen den Gebrauch und die Kenntniß dieses Zeichens gegeben? Dieses hat in sich nichts, was es bezeichnend machte; warum bezeichnet es also und in so natürlicher und unwillkürlicher Weise für den, der es anwendet, und ist so leicht zu begreifen für die Anderen? Bewundern wir hierin die Hand des Schöpfers, der alle Wesen mit den für ihre Erhaltung und ihre Beziehungen nothwendigen Eigenschaften begabt hat.

Kapitel IV.

Die willkürlichen Zeichen und die Stimme.

19. Wir haben die natürlichen Zeichen, die Sprache der Sensibilität, untersucht; untersuchen wir nun das Wort, die Sprache der Vernunft.

20. Es springt sofort in die Augen, daß das Wort kein natürliches, sondern ein willkürliches Zeichen der Idee ist. Oft ist nämlich gar keine Aehnlichkeit zwischen dieser und jenem vorhanden, und eine und dieselbe Idee wird in den verschiedenen Sprachen durch sehr verschiedene Worte ausgedrückt. Domus, maison, Haus, casa sind Worte, welche sich nicht gleichen, und dennoch bezeichnen sie dieselbe Idee.

Da das Wort ein willkürliches Zeichen ist, so hängt seine Bedeutung davon ab, daß eine freie Ursache es so festgesetzt hat. Im Anfange ist die Sprache von Gott dem Menschen mitgetheilt worden (Sieh. Reine Ideologie Kap. 16 u. 17.); später haben die Bedürfnisse, der Zustand der Bildung, das Klima und andere Umstände die Sprache verändert.

21. Der Mensch kann seine Ideen auch mit willkürlichen Gebärden verbinden. Die Bejahung wird durch eine Neigung des Hauptes und durch das Wort ja ausgedrückt; das erstere

nennt man Gebärdensprache; das letztere gesprochene Sprache, oder schlechtweg Sprache. Eine Reihe von Bezeichnungen, die unter einander verbunden sind, bildet in der Gebärdensprache die Pantomime, und in der gesprochenen Sprache die Rede.

22. Wenn man die Nützlichkeit dieser Zeichen mit einander vergleicht, so bemerkt man, daß die des Wortes weit größer ist, als die der Gebärde. Das Wort läßt Beugungen und Combinationen zu, welche die Gebärde nicht nachahmen kann. Der Unterschied zwischen diesen beiden Mitteln zeigt sich deutlich bei den Taubstummen. Die Gebärde ferner wendet sich an das Gesicht, das Wort an das Gehör; eine Unaufmerksamkeit im Blick läßt den Faden des Discurses verloren gehen, der Mangel des Lichtes macht die Unterhaltung unmöglich. Hieraus erhellt die Weisheit der Anordnung, daß uns für den Ausdruck der Ideen und Affekte das Organ der Stimme zu Gebot steht.

23. Die aus den Lungen mit einer gewissen Kraft ausgestoßene Luft bringt den Ton hervor und dieser begründet durch vielfache Modifikation die Stimme und das Wort. Eine starke Ausathmung bringt einen dumpfen Ton hervor, der etwas stärker ist als der, welcher beim gewöhnlichen Athmen entsteht. Damit dies aber Stimme genannt werden könne, ist der Klang nöthig, der aus der Vibration der Organe, durch welche die Luft hindurchgeht, entsteht. Wenn wir seufzen, ziehen wir die Luft mit Kraft ein, aber der für die Stimme nöthige Klang ist nicht vorhanden; wenn wir den Seufzer mit Ach! begleiten, dann ist die Stimme vorhanden.

24. Es ist zu beachten, daß die Bewegungen bei dem Einathmen und Ausathmen der Luft unabhängig vom Willen erfolgen; die besondere Bewegung aber, welche für die Bildung der Stimme erfordert wird, ist dem freien Willen unterworfen, mit Ausnahme des Röchelns bei gewissen Krankheiten und des Schnarchens im Schlafe. Man erkennt den Zweck dieses Unterschiedes, wenn man bedenkt, daß das Athmen zum Leben nothwendig ist und wir es daher stets fortsetzen müssen. Wenn

dazu ein Willensakt erforderlich wäre, so müßten wir stets auf das Athmen unsere Aufmerksamkeit richten, um nicht zu sterben; der Schlaf würde den Tod verursachen. Allein die Stimme dient uns nur für unsere Beziehungen zu den anderen Wesen, und sie muß deßhalb zu unserer freien Disposition stehen, um sie nach unserem Bedürfniß anzuwenden.

25. Wenn die Luft aus den Lungen ausgestoßen ist, geht sie durch die Luftröhre und gelangt in den Luftröhrenkopf, welcher, da er aus elastischen Knorpeln besteht, ihr eine vibrirende Bewegung gibt, aus welcher der Ton entsteht. Bisher haben wir nur die Stimme betrachtet, in welcher ein mehr oder weniger klarer Vokal tönt, je nach der Lage der Theile des Mundes. Aus der Combination dieser Lagen entsteht das Wort mit seiner staunenswerthen Mannichfaltigkeit.

Kapitel V.

Bildung der Laute.

26. Wenn die Luft mit der bloßen Anstrengung des Gaumens und offenem Munde ausgestoßen wird, und dabei die Zunge und die Lippen in ihrer natürlichen Lage bleiben, so entsteht das a. Für das e ist erforderlich die Luft in einer Seitenrichtung (in Bezug auf a) auszustoßen und dies mit einer leichten Zusammenziehung der Zunge und der Lippen zu begleiten. Wenn die Luft gegen das Gewölbe des Gaumens in der Nähe der Zahnwurzeln ausgestoßen wird, entsteht das i. Stößt man die Luft in der Richtung der Lippen aus und bildet zugleich mit ihnen einen Tubus oder Canal, so wird der Ton o hervorgebracht. Wenn endlich dieser Tubus sich noch mehr verengert durch Zusammenziehung und Näherung der Lippen, so bildet sich das u.

27. Jeder der fünf Vokale a, e, i, o, u erfordert eine besondere Stellung der Organe; wenn daher diese Stellungen

nicht wohl ausgeprägt sind, so bilden sich Mitteltöne. So liegt zwischen dem a und dem geschlossenen e das offene e (ä). *) Je mehr das e offen ist, um so mehr nähert es sich dem a; und je geschlossener es ist, um so mehr kommt es dem i nahe.

28. Das ü der deutschen und u der französischen Sprache ist ein Mittellaut zwischen u und i, so wie das ö zwischen o und e. In der lateinischen, spanischen und italienischen Sprache sind die Vokale schärfer markirt und daher finden dort weniger Gradationen statt, als solche im Deutschen, Englischen und Französischen vorkommen.

29. Die einfachen Laute a, e, i, o, u und ihre Gradationen verändern sich in vielfacher Weise je nach der Lage, der Zunge, des Gaumens und der Lippen. So kann der Laut a folgendermaßen sich modificiren:

ba, ca, cha, da, fa etc.

Dasselbe findet bei den anderen Vokalen statt. Diese Modifikation des einfachen Lautes entsteht aus der verschiedenen Stellung des Mund- und Stimmapparates und wird Artikulation genannt. Die Ausdrücke der Laute und der Artikulationen nennt man Buchstaben; diejenigen, welche den einfachen Ton bezeichnen, Vokale, und die die Artikulation bezeichnen, Consonanten. Man mache den Versuch, und man wird sehen, daß die Vokale a, e, i, o, u mit allen ihren Gradationen ausgesprochen werden können, ohne daß man irgend eine Artikulation nöthig hätte. Um a auszusprechen hat man nicht nöthig, ba, ca u. s. w. zu sagen. Im Gegentheil aber ist, um

*) In der Uebersetzung ist hier, wie in einigen der folgenden Kapitel, einiges ausgelassen, was sich lediglich auf die spanische Sprache bezieht; und wo die Beispiele aus dieser genommen sind, wurde Analoges aus der deutschen Sprache substituirt. Zuweilen ist jedoch auch das der spanischen Sprache Eigenthümliche für die allgemeine Theorie sehr instruktiv, und dann wurde es auch in die Uebersetzung mit aufgenommen. An mehreren Stellen dieses Abschnittes hat der Uebersetzer sich Abkürzungen erlaubt. Anm. d. Uebers.

b und c auszusprechen, nöthig, daß wir deutlich oder dumpf irgend einen Vocal aussprechen. Der Grund liegt darin, daß ohne Vokal kein Laut zu Stande kommt und bei jedem Laute auch ein Vokal vorhanden ist. Die Stimme ist, so zu sagen, die Substanz des Lautes; die Artikulation oder der Consonant ist nichts mehr als eine Modifikation, und es gibt keine Modifikation ohne modificirte Sache. Das b z. B. wird gebildet durch ein sanftes Entfalten der Lippen; wenn aber hierzu nicht die Explosion der Luft kommt, welche den Vocal bildet, so tönt das b nicht.

30. In Betreff der Consonanten haben die verschiedenen Sprachen ihre Eigenthümlichkeiten, ebenso wie in Betreff der Vokale. Der deutschen fehlt z. B. das g der französischen, wie dieser das ch der deutschen.

31. Die Consonanten theilen sich in verschiedene Klassen je nach den Organen, welche hauptsächlich zu ihrer Bildung mitwirken. Es scheint, daß diese Eintheilung gewöhnlich nicht mit der nöthigen Genauigkeit gemacht wird.

32. Labiale sind jene, welche mit den Lippen gebildet werden: b, p, m. Das b und p hat viele Verwandtschaft. Daher wird leicht eins für das andere gesetzt, theils in verschiedenen Sprachen, theils auch in derselben Sprache, z. B. ropa, roba; populus, pueblo; caput, cabeza; capitulo, cabildo; sapere, saber.

33. Palatinale sind jene, die mit dem Gaumen gebildet werden: k und c vor a, o, u. Eigentlich ist hier nur eine palatinale Artikulation vorhanden, welche mit verschiedenen Buchstaben bezeichnet wird: ca, ki, que (französisch), che (italienisch).

34. Gutturale sind jene, die mit dem Schlunde gebildet werden: j oder das weiche g. Je nachdem die Aspiration mehr oder weniger stark ist, wird der gutturale Consonant verschieden, und hier gibt es in den Sprachen viele Verschiedenheiten; die Hebräer hatten eine vierfache Gradation: Aleph, die leichteste Aspiration; He, etwas weniger leicht; Chet, stärker; Ajin, sehr stark.

35. Die labialen, palatinalen und gutturalen Consonanten werden durch die ihnen entsprechenden Organe hervorgebracht, unabhängig von den übrigen, obgleich nicht immer mit derselben Leichtigkeit. Man mache den Versuch, und man wird bemerken, daß die Artikulationen dieser Klasse allein die folgenden sind: b, p, m, k, j (oder das weiche g), die wir auch einfache nennen; drei labiale: b, p, m; eine palatinale: k; und eine gutturale j (g).

36. Untersuchen wir nun die zusammengesetzten.

Wenn man, anstatt die Lippen zu entfalten, wie bei der Aussprache des b, die Unterlippe von den oberen Zähnen abstößt, so entsteht das v, w. Und wenn man ebendasselbe thut, dabei aber die Lippe ein wenig an die Zähne andrückt und die Luft unterdessen hinausstößt in der Weise, daß sie durch die Zähne mit einiger Gewalt, aber langsam, hindurchgeht, so entsteht das f, fa. Für das f reicht die Lippe nicht aus; es sind dazu die Zähne, oder ihre Wurzel, wenn sie fehlen, nöthig. Das f kann also nicht l a b i a l, sondern muß vielmehr l a b i o-d e n t a l genannt werden.

37. Da die Bewegungen, welche zu der Aussprache des b, v, p nöthig sind, sich so sehr gleichen, so ist es erklärlich, warum dieselben so leicht in der Sprache verwechselt werden.

Das f hat etwas vom p, aber mit einer leichten Aspiration; daher geht das lateinische ph in einigen Sprachen (der spanischen, italienischen, französischen) in f über.

38. Wenn die Zunge fest an die Zähne gedrückt und dann mit Gewalt abgestoßen wird, so entsteht das t, ta. Wird sie sanfter angedrückt und mit Geschmeidigkeit abgestoßen, so entsteht d, da. Wenn man sie den Zähnen nähert, aber einen Luftstrom durchgehen läßt, so bringt man das spanische und italienische z hervor. Noch mehr den Zähnen genähert, aber immer noch Luft durchlassend, erzeugt sie das englische th, ein Mittellaut zwischen dem spanischen z und dem d und t, der verschiedene Grade haben kann. Wenn endlich die Zunge den Zahnwurzeln bedeutend genähert und für den Luftstrom ein

Canal gelassen wird, so entsteht das s, sa, welches, nach seinen verschiedenen Graden, mehr oder weniger zischend ist.

39. Diese Buchstaben nennen wir linguo-dentale, und es sind: d, t, z, s. Zu ihrer Bildung sind nämlich sowohl die Zunge als die Zähne erforderlich; die Zunge aber ist das Hauptorgan. Das d, t und s wird mit den Zähnen gebildet, kann aber auch ohne dieselben entstehen, obgleich unvollkommener. Man stoße die Zungenspitze von irgend einem beliebigen Punkte des Gaumens ab und man wird ebenfalls da, ta, sa aussprechen können. Diese drei Buchstaben sind also nicht bloß linguo-dentale, sondern auch linguo-palatinale. Das spanische und italienische z und das dh und th können jedoch ohne die Zähne nicht gebildet werden und sind daher im strengen Sinne des Wortes linguo-dental.

Diejenigen, welche die Buchstaben d, t, s schlechtweg dentale genannt haben, hätten beachten sollen, daß es nicht möglich ist, sie ohne Hülfe der Zunge auszusprechen und daß sie im Gegentheil, obgleich unvollkommen, auch ohne die Zähne gebildet werden können.

40. Die Aehnlichkeit der Bildung des t, d, th hat ihre Verwechselung und Vertauschung zur Folge, z. B. pater, padre; dalum, dado; Theos, Deus.

41. Wird die Spitze der Zunge an den Gaumen angelegt und läßt man sie von ihm herabgleiten, so entsteht l, la; und wenn statt der Spitze die Oberfläche an den Gaumen gedrückt wird, das spanische ll, lla. Wenn die Spitze der Zunge nicht vollkommen an den Gaumen gedrückt und ein Canal gelassen wird, durch den die Luft in der Weise durchgezogen wird, daß sie eine leichte Vibration auf der Zunge hervorbringt, so entsteht r, ra, welches weich oder stark ist, je nach der Stärke der Vibration. In dieser Vibration scheint auch etwas Gutturales vorhanden zu sein.

42. Das l, ll und r werden daher linguo-palatinale Laute sein, wozu bei dem r noch etwas Gutturales kommt. Diejenigen, welche das l (und ll) schlechtweg lingual ge-

nannt haben, hätten wiederum beachten sollen, daß es nicht möglich ist, sie ohne Mithülfe des Gaumens zu bilden, und die das r unter die Gutturale setzen, haben außer Acht gelassen, daß es nicht hervorgebracht werden kann ohne Mithülfe des Gaumens und der Zunge, wenn es nicht zu einem starken j werden soll.

43. Diese Eintheilung zeigt, warum das r sich leicht in l verwandelt und zuweilen in einen sanften Gutturallaut. Die Kinder sprechen häufig l statt r (Labe statt Rabe) und in einigen Gegenden Frankreichs wird das Wort Paris so ausgesprochen, daß es dem Worte Pagai ähnlich klingt.

44. Im Spanischen wird das ll und g zuweilen verwechselt (bei Kindern und in der andalusischen Mundart), weil beide in derselben Gegend des Gaumens mit ähnlicher Lage der Zunge gebildet werden.

45. Das n wird mit der Zungenspitze und der Zahnwurzel gebildet; aber auch mit den Zähnen und dem Gaumen kann es gebildet werden. Es wird also linguo-dental oder, wenn man will, linguo-palatinal sein.

46. Das ñ (nj) der Spanier scheint zu dem n in demselben Verhältniß, wie das ll zum l zu stehen. Das n wird mit der Zungenspitze, und ñ mit ihrer Oberfläche gebildet. Bei dem ñ vereinigt sich die Lage der Organe für das n und i, und dies ist der Grund, warum z. B. aus senior entstanden ist: señor.

47. Das g (vor a, o, u) hat etwas Gutturales und Palatinales. Offenbar ist das g nicht blos guttural; denn es tönt im Gaumen; und auch nicht bloß palatinal, denn es bewahrt einen gutturalen Hauch. Wenn dieser Hauch verschwindet, so wird aus g, ga vielmehr k, ka. Das weiche g wird daher palato-guttural sein.

48. Das spanische ch, das italienische c vor i und e, (deutsch: tsch) wird gebildet mit dem Gaumen und der Oberfläche der Zunge, indem die Luft mit Kraft ausgestoßen wird und indem man sie ein wenig knallen läßt. Wenn dieser Ton

weicher gemacht wird, so entsteht das französische je. Das che und je wären also ebenfalls palato-lingual.

49. Das lateinische x ist eine Zusammensetzung aus k und s und bedarf daher keiner weiteren Erklärung.

50. Vielleicht würden die Laute noch besser eingetheilt werden, wenn man die Orte des Mundes, wo sie gebildet werden, zum Eintheilungsgrunde nähme. Bei den meisten sind zwei Organe thätig; selbst bei einigen Vokalen wirken der Gaumen und die Lippen mit, und mehr oder weniger auch die Zunge. Wenn wir uns daher ausschließlich auf die Organe beziehen wollen, so wird es nöthig, daß bei jedem Buchstaben fast alle in Betracht kommen.

51. Man spreche die Sylben ja, ga, ka aus, und man wird bemerken, daß die Artikulation in dem hintersten Theile des Mundes, nahe dem Schlunde, vor sich geht. Wenn man die Luft mit Kraft in dem Schlunde selbst vibriren läßt, entsteht das spanische j (ch deutsch). Wird die Vibration vermindert und die Luft sanft ausgestoßen, so bildet sich g, ga. Wird die Vibration der Luft im Schlunde ganz verhindert und dieselbe mit Kraft gegen den hintersten Theil des Gaumens geworfen, so entsteht k, ka. Das ch vibrirt also im Schlunde; das g bildet sich ebenfalls dort, allein ohne zu vibriren; bei dem k ist nicht Vibration, sondern starke Projektion der Luft gegen die Wurzel des Schlundes vorhanden. Die drei Artikulationen ch (j spanisch), g und k gehören also der inneren Region an, und geben in ihren verschiedenen Gradationen die Abweichungen der mehr oder weniger starken Pronuntiationen in den verschiedenen Sprachen.

52. Die Zunge, die Zähne und die Lippen wirken zur Bildung des ch, g und k nicht mit, es sei denn, daß man die schwache Zusammenziehung dahin rechnen will, welche die Zunge in ihrer Wurzel zu erleiden scheint durch das Herausstoßen der Luft bei dem k. Aber diese Bewegung würde uneigentlich lingual genannt werden, da sie an dem Orte stattfindet, wo die Fortsetzung der Zunge in den Schlund übergeht.

53. Die verschiedenen Lagen, die der mittlere Theil der Zunge gegen den Gaumen einnimmt, bringen folgende Artikulationen hervor. Wird sie in der Weise angelegt, daß ein Herausstoßen der Luft gegen die Seiten hin stattfindet, so bildet sie das spanische ll. Wenn das Herauslassen der Luft nach vorn hin und sanft geschieht, so bildet sich das spanische ñ (nj). Geschieht es mit Kraft und in der Richtung der Zahnwurzeln, so bildet sich das spanische ch (tsch) und bei größerer Sanftheit das französische je.

Wird die Spitze der Zunge an den Gaumen gedrückt, so daß das Ausstoßen der Luft nach den Seiten hin stattfindet, so bildet sich das l. Wenn die Luft nach vorn hin ausgestoßen wird und ein wenig durch die Nase geht, so entsteht n.

Das r bildet sich, wenn die Zungenspitze dem Gaumen nahe gebracht und ein keiner Canal gelassen wird, durch welchen die Luft mit Vibration und Erschütterung hindurchgeht.

Das s bildet sich auf dieselbe Weise, jedoch ohne Vibration.

Die Laute ll, l, ñ, n, ch (tsch), r und s gehören mithin dem mittleren Raum des Mundes an, die einen mehr dem vorderen, die anderen dem hinteren Raume genähert.

54. Artikulationen des äußeren Mundraumes können wir endlich jene nennen, die mit den Zähnen und den Lippen gebildet werden, sei es, daß die Zunge dabei mitwirke, oder nicht. Mit den Zähnen unter Mitwirkung der Zunge werden gebildet: d, t, z (ds); mit den Zähnen und den Lippen: v, f; mit den Lippen allein: b, p, m. Das m jedoch hat noch etwas nasales.

55. Aus dieser Analyse folgt, daß die Haupttöne oder Vokale fünf sind: a, e, i, o, u; die Artikulationen oder Consonanten (in den romanischen und germanischen Sprachen wenigstens) sind achtzehn: j, g, k, ll, ñ, ch (tsch), l, n, r, s, d, t, z, v, f, b, p, m. Im Ganzen also 23 Buchstaben.

56. Der Unterschied in den verschiedenen Sprachen entsteht daraus, daß einige mehr Gradationen als andere bei irgend einem Vocal oder einer Artikulation aufnehmen.

Kapitel VI.

Erklärung der Erscheinung, wie aus so wenigen Lauten die unermeßliche Mannichfaltigkeit aller Sprachen sich entwickeln könne.

57. Wie ist es möglich, daß aus so wenigen Elementen so viele, so verschiedene, so reiche Sprachen entstehen können? Alle Bücher, die geschrieben worden oder noch zu schreiben sind, alle Worte, die ausgesprochen worden oder künftig ausgesprochen werden, zu allen Zeiten und in allen Ländern, enthalten nichts mehr als das Alphabet. Wie kann mit so viel Einfachheit eine so unbeschreibliche Verschiedenheit sich bilden? Der auf Erden gesprochenen Sprachen sind nicht weniger als beiläufig zweitausend, und die Zahl ihrer Dialekte beläuft sich auf fünftausend. Nun stelle man sich vor, wenn man es vermag, die unermeßliche Verschiedenheit der einzelnen Worte, die in allen diesen Sprachen vorhanden sind; man nehme noch hinzu, daß diese Worte mit der Zeit sich noch verändern werden, wie sie rücksichtlich der Vergangenheit sich schon verändert haben, und man wird finden, daß in den wenigen Lauten der Sprache eine Quelle von Combinationen vorhanden, welche in Wahrheit unerschöpflich ist.

58. Um die Möglichkeit dieser Erscheinung zu begreifen, muß man auf die Theorie der Combinationen und Permutationen zurückgehen. Man nehme ein Alphabet von nur drei Buchstaben an, l, e, y; aus ihm können zunächst folgende sechs Wörter gebildet werden: ley, lye, ely, eyl, yle, yel. Da es aber nicht nöthig ist, daß in jedem Worte alle drei Buchstaben vorkommen, da auch nur zwei, oder selbst nur einer angewendet werden kann, so entstehen noch folgende Wörter: e, y, l (dumpf ausgesprochen); ly, yl; le, el; ye, ey. So hätte also eine aus nur drei Buchstaben bestehende Sprache sofort fünfzehn Wörter.

Man beachte ferner, daß aus diesen wieder andere gemacht werden können, z. B. lely, leyel, lyel, lyle, indem mehr oder weniger Buchstaben dazu verwendet werden; denn auch in den weichesten Sprachen gibt es Wörter, die aus sehr vielen Buchstaben bestehen (z. B. im Spanischen das Wort inexorabilisimamente, das aus zwanzig besteht, und in anderen Sprachen gibt es noch längere). Man sieht also, daß noch sehr viele Wörter gebildet werden könnten, und wenn diese in verschiedener Weise combinirt werden, so kann eine lange Rede daraus entstehen.

59. Wenn das Alphabet aus vier Buchstaben bestände, so könnten vierundzwanzig Combinationen gemacht werden, in denen sie alle vier vorkämen. Da es aber auch hier Worte von einem, zwei, und drei Buchstaben geben kann, wie im vorigen Falle, so hätten wir schon eine sehr große Zahl. In dem Maße, als man Buchstaben hinzufügt, wächst die Zahl der Combinationen in erstaunlicher Weise, so daß sie schon bei der Anzahl von zweiundzwanzig Buchstaben alle Berechnung überstiege. Dies läßt sich mathematisch beweisen.

60. Mit einem einzigen Buchstaben läßt sich nur eine einzige Combination machen; a kann in keiner anderen Weise combinirt werden. Mit zweien lassen sich zwei machen a, b sind 2, oder 1 multiplizirt mit 2, 1×2: ab, ba. Die Zahl der Combinationen, welche mit dreien vorgenommen werden kann (a, b, c), ist $1 \times 2 \times 3 = 6$: abc, acb, bac, bca, cab, cba. Die mit vieren vornehmbare Zahl ist $1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$; mit fünfen: $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$. Kurz, bei jedem neu hinzugefügten Buchstaben muß ein höherer Faktor hinzugefügt werden; und da dieser stets größer wird, so langen wir schon nach wenigen Schritten bei einer unberechenbaren Zahl an. Bei der Annahme von bloß zehn Buchstaben erhalten wir das Produkt: $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 \times 8 \times 9 \times 10 = 3628800$. Hieraus kann man abnehmen, wie groß der Zuwachs wird, wenn diese Zahl successive mit 11, 12, 13 u. s. w. bis 22 multiplizirt wird.

61. Dennoch haben wir bisher bloß angenommen, daß jedes Wort das ganze Alphabet enthält, was doch nicht Statt finden kann; denn es wird in jeder Sprache Wörter von wenigen Buchstaben (bis auf solche, die nur aus einem bestehen) geben. Es entsteht also eine neue unermeßliche Reihe; und wenn man weiter bedenkt, daß in dieser Reihe die Worte wiederum auf tausendfache Weise combinirt werden können, so entsteht eine neue Quelle von Mannigfaltigkeit für die Rede. Diese Combination kann in unbegränzter Weise sich vermehren, indem den Worten verschiedene Bedeutungen gegeben werden, und dasselbe Wort, das in einer Sprache etwas Bestimmtes bedeutet, in einer anderen etwas Anderes, ganz Verschiedenes, bezeichnet. but (geschrieben) heißt im Englischen: a b e r; im Französischen: Zweck, Absicht; time (geschrieben) heißt im Englischen: Zeit, im Lateinischen: fürchte. Son im Englischen: Sohn; im Castilianischen (abgekürzt): Ton; im catalonischen Dialekt: Traum. Und hier bleiben die Verschiedenheiten der Aussprache der Vokale und Consonaten, und die zusammengesetzten Laute, welche das Alphabet noch um ein Bedeutendes vermehren, noch ganz außer der Rechnung.

62. Es folgt also mit Evidenz, daß alle lebenden und todten Sprachen, und die etwa noch künftig entstehen dürften, aus den vorhandenen Lauten gebildet werden können, und der Schöpfer hat mithin dem Menschen in der Sprache ein so fruchtbares Organ gegeben, daß es niemals an neuen Zeichen fehlen kann, wie auch immer die Objekte, welche bezeichnet werden sollen, und die Form des Ausdruckes verschieden sei.

63. Noch eine andere bewundernswürdige Erscheinung ist aber hier zu beachten, nämlich die Schnelligkeit, mit der auch der roheste Mensch diese Operationen vornimmt. Kaum sind die Ideen aufgetaucht, so finden sie auch schon die entsprechenden Worte, mit allen nöthigen Combinationen und Beugungen, sei es um neue Begriffe auszudrücken, sei es um die Modifikationen eines und desselben zu bezeichnen. Die Analyse einer kurzen Rede kann viele Seiten einnehmen; und der

Ungebildete und das Kind führt ihre Synthese mit der Schnelligkeit des Blitzes aus.

Kapitel VII.

Bedeutung der Wurzelbuchstaben und der ähnlichen Endungen.

64. Die unermeßliche Mannichfaltigkeit der Buchstaben-Combinationen bewirkt, daß alle Modifikationen einer und derselben Idee durch das bloße Hinzufügen oder Weglassen oder Versetzen eines Buchstabens ausgedrückt werden können. Dieser Mechanismus der Sprachen ist im höchsten Grade beachtenswerth, da er ein evidenter Beweis der tiefen Weisheit ist, die sie in sich tragen.

65. Zur Bezeichnung einer Wurzel-Idee (idea matrix) dienen ein oder mehrere constante Buchstaben, und auf diesem Fundamente ruhen die Modifikationen derselben Idee. Die constanten Buchstaben nennt man Radical- oder Wurzelbuchstaben, die anderen secundäre oder Endungs-Buchstaben. So sind z. B. bei der Idee amare, lieben, im Lateinischen die Radicalbuchstaben a und m, denn sie bleiben constant in allen Modifikationen: amo, amas, amat, amamus, amabo, amavi, amatus, amata, amandum, amem, amet, amarem, amor, amores, amabilis, amabiliter, amator, amans, amatorius, amicus, amicitia etc. etc. Außer den beiden Buchstaben a und m sind alle anderen der Veränderung unterworfen. Das Bezeichnete ist immer die Idee der Liebe, aber tausendfältigen Modifikationen unterworfen. Handlung, Leidenschaft, Zustand, Arten der Liebe, Verschiedenheit der Zeit, Modus, Person, Zahl, Geschlecht, Alles das wird ausgedrückt durch Weglassung oder Hinzusetzung von Buchstaben, zuweilen selbst nur durch Veränderung des Accentes.

66. Wie bewundernswürdig muß dem philosophischen Auge eine Idee erscheinen, die nur durch zwei Buchstaben fest-

gehalten wird, und durch das bloße Hilfsmittel anderer Buchstaben oder Accente durch so viele Modifikationen hindurchgeht.

Das Sonderbare aber besteht vor Allem darin, daß zuweilen die Wurzelbuchstaben, die eine Fundamentalidee bezeichnen, unverändert durch verschiedene Sprachen hindurch gehen. Ein Beispiel gewährt das lateinische Wort bonus, dessen Wurzelbuchstaben b und n sind. Im Lateinischen haben wir die Worte: bonus, bonitas, bene. Bei dem letzteren verschwindet das o. Dasselbe findet im Spanischen, Französischen und Italienischen Statt: bondad, bueno, bien; bon, bien; buono, bene. Unveränderlich bleibt nur b und n; alles Andere wechselt. Und von diesen beiden Buchstaben ist das b wiederum noch wurzelhafter als das n; denn in gewissen Fällen verschwindet auch dieses, wie in dem catalonischen bo (statt bueno) dem italienischen bé statt bene. *)

67. Ich füge noch einige andere Beispiele dieser Beständigkeit der Radicalbuchstaben hinzu:

Fortis: die Radicalen sind vor allem f und r; t, gleichfalls radical, geht in verwandte Laute c, s, z über. Fortis, fuerza, force, forza, (forsch).

Rota: die Radicalen sind r und t, welches letztere zuweilen in das verwandte d übergeht; Rota, rueda, rotation,

---

*) Ein noch auffallenderes Beispiel bietet der Ausdruck der Idee Mutter dar, weil hier die beiden Radicalen m und t selbst durch Sprachen der verschiedensten Stammverwandtschaft hindurch ziehen, wobei zu beachten ist, daß das t in verwandte Laute übergeht und selbst ganz wegbleibt, während als durchweg constant und eigentlich wurzelhaft nur das m sich herausstellt: mater (Lat.), madre (Ital. u. Span.), mother (Engl.), Mutter (deutsch), moder (Dän. und Schwed.), μήτηρ (Griech.), mère (Franz.), em (Hebr.), matka (Poln.), matt (Russ.), mader (Persisch), madua (Otahnitisch — Cook.), mao (Sprache der Coosa, eines Stammes der Kaffern — Lichtenberg), mad (Oßetisch, Stamm im Kaukasus — Klaproth), nem (Kubetscha im Kaukasus — Klaproth).

Anm. d. Uebers.

redondo, roda; zuweilen auch sich ganz verliert: roue; und in anderen Formen wieder erscheint: rouet.

Petra: die Radicalen sind hauptsächlich p und e; t geht in d über, oder verschwindet auch ganz: petra, piedra, pietra, pierre.

Mors: die Radicalen sind m und r; s geht oft in das verwandte t über: mors, mort, morte, muerte, morir, muere, morto, muerto, mortal. Die Radicalen m und t finden sich wieder in dem spanischen matar tödten und seinen Ableitungen, womit wieder das deutsche matt (schwach) zusammen zu hängen scheint.

Digitus: die Radicalen sind d und t. Das letztere geht in d über: Digitus, dedo, dito, doigt.

Deus: die Radicale ist d, das in th übergeht: Deus, Dios, Dio, Dieu, Theos.

Currere: Die Radicalen sind c und r. Currere, correr, curso, carrera, carrière, courir.

68. Wenn man beachtet, was in diesen und ähnlichen Fällen zu geschehen pflegt, so ergibt sich: 1) daß der Wechsel häufiger die Vokale als die Consonanten betrifft, was seinen natürlichen Grund darin hat, daß die Stimme sich leichter als die Artikulation verändert. 2) Daß die Vokale in andere ähnliche sich zu verwandeln pflegen; das o in u, das e in i u. s. w. 3) die Radicalen verwandeln sich ebenfalls in verwandte und ähnliche, wie t in d, z, s; v in b; c in k oder g (oculus, ojo). 4) Die Veränderungen erstrecken sich nicht oder nur selten auf den ersten Radicalbuchstaben, oder verwandeln ihn nur wenig (Deus, Theos.).

Gewöhnlich findet sich einer der Radicalbuchstaben am Anfange des Wortes; denn bevor man zur Modifikation übergeht, muß das bezeichnet sein, was modificirt wird. Das Zeichen der Wurzel-Idee steht daher am Anfange und das der Modifikationen am Ende.

69. Die Verknüpfung der Wurzelidee mit den Radicalen ist ein mächtiges Hilfsmittel des Gedächtnisses; denn so erhält

die Fundamentalidee nur ein Zeichen, und es genügt, um ihre Modifikationen zu erkennen, auf die des Wortes zu achten. Die Buchstaben am erinnern an die Idee der Liebe, und die verschiedenen Endungen, welche folgen, bezeichnen ihre Modifikation. Wenn jede Modifikation der Idee durch Worte ausgedrückt würde, welche keinen gemeinschaftlichen Radicalbuchstaben hätten, wäre es höchst schwer, sie im Gedächtniß zu behalten; die Sprache würde so viel Wörter erhalten, daß es fast unmöglich würde, auch nur eine zu erlernen.

70. Während die Wurzel-Idee mit gewissen Radicalen verbunden ist, modifizirt sie sich durch die Endungen; aber auch diese würden schwer zu behalten sein, wenn sie nicht Aehnlichkeit hätten, so oft sie analoge Modifikationen bezeichnen. Dies ist der Grund, weßhalb es in der Sprache so viele identische Endungen gibt, welche sich auf bestimmte Klassen zurückführen lassen.

Amavit, legit, cucurrit, bibit, docuit u. s. w. bieten lauter verschiedene Radicalen dar, weil sie verschiedene Ideen ausdrücken; die Endung it ist aber dieselbe, weil sie dieselbe Modifikation der Person, der Zahl und der Zeit bezeichnet.

71. Auf diese Weise können wir das Geheimniß verstehen lernen, warum eine Sprache sich dem Gedächtniß leichter einprägt, als es mit Rücksicht auf die Verschiedenheit ihrer Worte möglich zu sein scheint. Die Verbindung derselben hat zwei leitende Elemente: die Identität der Radicalen, um die Wurzelidee auszudrücken, und die Identität der Endungen, um ähnliche Modifikationen zu bezeichnen.

72. Hieraus folgt, daß diejenige Sprache, welche die meiste Unveränderlichkeit in den Radicalen und den Endungen hätte, am leichtesten zu erlernen wäre und daß jene die schwierigsten sind, welche die meisten Unregelmäßigkeiten haben. Daß die Regelmäßigkeit das am meisten natürliche ist, geht daraus hervor, daß die meisten Fehler, welche beim Sprechen einer fremden Sprache gemacht werden, daraus entstehen, daß

an die Stelle der abweichenden Endungen regelmäßige gesetzt werden.

73. Die Sprachen halten jedoch diese philosophische Genauigkeit nicht inne; es wird bei ihnen auch auf andere von der logischen Ordnung verschiedene Dinge gesehen, wie z. B. auf die Mannichfaltigkeit und den Wohlklang; auf ihre Modifikationen haben unzählige Umstände Einfluß, welche die Einfachheit vermindern. Wenn ein Philosoph eine Sprache erfinden und ihr Genauigkeit und Einheit geben wollte, so würde der Wohllaut und die Schönheit wesentlich darunter leiden.

Kapitel VIII.

Das Nennwort (Nomen).

74. Das Nennwort (Nomen) ist jenes Wort, welches ein Objekt bezeichnet. Wenn dieses an und für sich und nicht insofern es an einem anderen sich befindet, das es modifizirt, betrachtet wird, so wird es ein nomen substantivum (Substantiv) genannt; betrachtet man es dagegen als modifizirend, so ist es ein nomen adjectivum (Adjektiv).

75. Das Substantiv wird so genannt, nicht weil es bloß Substanzen bezeichnet, sondern weil es auch die Modifikationen ohne die Beziehung der Inhärenz, mithin in substanzieller Weise, ausdrückt. Gesetz, Güte, Schönheit sind keine Substanzen, aber ohne Rücksicht auf die Inhärenz dargestellt. Umgekehrt drückt das Adjektiv nicht immer eine Modifikation aus, zuweilen bezeichnet es auch eine Substanz und verliert gleichwohl nicht den Charakter des Adjektivs, der Inhärenz, des Hinzugefügtseins (adjectus), weil die Form der ausgedrückten Idee eine solche ist. Essentiell, substanziell sind Adjektive, obgleich sie keine Modifikationen ausdrücken, denn Essenz und Substanz sind solche nicht; jene Worte bleiben aber Adjektive, weil die ausgedrückte Idee die Beziehung der Essenz oder Substanz zu einem Subjekt, einer Sache, ausdrückt;

essentiell ist eine Sache, die zur Essenz, substanziell, die zur Substanz gehört.

76. Dieselbe Idee kann mit der Beziehung der Inhärenz, oder ohne diese ausgedrückt werden, z. B. gut, Güte, schön, Schönheit, vernünftig, Vernunft. Dies ist der Ursprung der Eintheilung in concrete und abstrakte Nennwörter; concret ist jenes, welches die Idee als inhärent bezeichnet, abstrakt jenes, welches sie ohne Inhärenz ausdrückt.

77. So entsteht also der Unterschied zwischen dem Substantiv und Adjektiv nicht aus den bezeichneten Sachen, sondern aus der Art und Weise, sie zu betrachten oder aufzufassen.

78. Da das Nomen der Ausdruck der Ideen ist, so haben alle Sprachen Nomina. Unter einer oder der anderen Form müssen sich in allen Substantive und Adjektive finden, da es unserem Geiste natürlich ist, die Sachen theils an und für sich, theils mit Beziehung zu einem Subjekte aufzufassen. Der Wilde, welcher den süßen oder bitteren Geschmack gewisser Früchte erfahren hat, wird die Frucht kennen und sie auf seine Weise bezeichnen, und so entsteht das Substantiv; er wird die Eigenschaft des Süß- oder Bitterseins, welche dieser oder jener Frucht zukommt, ebenfalls erfassen und diese Beziehung auf seine Weise ausdrücken, und so entsteht das Adjektiv; die Eigenschaften süß oder bitter wird er auch im Allgemeinen auffassen, absehend von ihrer Inhärenz bei irgend einer Frucht und so entsteht ein Substantiv, indem eine Modifikation unter der Form einer Substanz ausgedrückt wird.

79. Die Substantiva können zusammengesetzte oder einfache Objekte bezeichnen. Es ist mithin nicht genau, daß das Substantiv synthetisch sei oder eine Menge von Urtheilen darstelle und deßhalb die Totalität eines Objektes ausdrücken müsse. Der wesentliche Charakter des Substantivs besteht darin, daß eine Idee ohne Beziehung zur Inhärenz ausgedrückt wird und somit ist die Etymologie (Substantiv von Substanz) in Uebereinstimmung mit der bezeichneten Sache.

80. Nicht immer drücken die Sprachen alle ihre Adjektive

unter einer besonders unterschiedenen Form aus, und dann wird das Substantiv in der Weise der Modifikation gebraucht, z. B. homme guerrier (homo miles, ein Kriegsmann), u. s. w.

81. Das nomen substantivum heißt proprium (Eigenname), wenn es eine individuelle Idee bezeichnet; z. B. Antonius, Spanien, Madrid, Südsee; es heißt apellativum, wenn die bezeichnete Idee eine allgemeine ist, wie Mensch, Nation, Stadt, Meer. Man pflegt noch andere Eintheilungen des nomen zu machen; wir wollen nur kurz die hauptsächlichsten anführen: Primitive und abgeleitete, zusammengesetzte und einfache; positive, comperative, und superlative, augmentative, diminutive, abundanziale u. s. w., alles Begriffe, deren Erklärung hier füglich übergangen werden kann.

82. Wenn eine Sprache sich leicht der Verschiedenheit der Beugungen fügt, um die Modifikationen einer und derselben Idee auszudrücken, oder der Zusammensetzung von Worten, um ein Nomen zu bilden, das die Verbindung mehrerer Ideen bezeichnet, so wird sie sich durch Wohlklang und Reichthum auszeichnen. In diesem Punkte steht die griechische Sprache allen anderen voran und zu ihr nimmt man daher beständig seine Zuflucht, wenn zusammengesetzte Worte gebildet werden sollen.

83. Die Veränderungen des Nomen sind die Modifikationen, welche es erhält je nach den Beziehungen, die es ausdrückt. Es sind drei: Geschlecht, Zahl und Fall.

84. Das Geschlecht des Nomen ist die Bezeichnung der Geschlechtsidee, die mit ihm verbunden wird: masculinum, wenn etwas Männliches, femininum, wenn etwas Weibliches, commune, wenn beide Geschlechter, neutrum, wenn kein Geschlecht bezeichnet wird.

Da das Geschlecht nur bei den animalischen Wesen gefunden wird, so müßten, wenn die Sprachen eine streng philosophische Richtung nähmen, alle Nomina, welche Objekte bezeichnen, die des Geschlechtes unfähig sind, Neutra sein. Dies

ist jedoch nicht der Fall; wir finden die Geschlechtsbezeichnung auch bei vielen geschlechtslosen Objekten: z. B. der Himmel, der Regen, die Quelle, die Erde.

85. Der Grund, warum man die Geschlechtsbezeichnung auch mit unbelebten Dingen verbunden hat, scheint in der Neigung des Menschen zu liegen, den Objekten Leben zu verleihen. Diese Neigung entwickelt sich um so mehr, je mehr die Leidenschaften erregt sind oder die Einbildungskraft vorwaltet. So ist es natürlich, daß die Völker in ihrer Kindheit von leblosen Objekten wie von lebenden redeten, woraus die Anwendung des Geschlechtes hervorging. Das männliche Geschlecht schien vorzugsweise jenen Objekten zu gebühren, welche die Ideen der Kraft und Ueberlegenheit darboten, wogegen das Weibliche jenen zukam, die die Vorstellungen der Schwäche, der Untergeordnetheit oder zarter Schönheit hervorriefen.

86. Die Zahl des Nomen ist der Ausdruck der Einheit oder Mehrheit der Objekte: der Singular, wenn von Einem, der Plural, wenn von Mehreren die Rede ist. Die griechische und hebräische Sprache haben für gewisse Fälle außerdem noch den Dual, um zwei Objekte zu bezeichnen, was besonders passend ist, wenn es sich um doppelte Objekte handelt, z. B. Augen, Ohren, Füße, Hände.

87. Es ist beachtenswerth, daß, wenn man eine einzige Idee ausdrücken will, der Singular gebraucht wird, auch wenn sie vielen gemeinschaftlich zukommt, wie z. B. die des Triangels, welche allen Triangeln zukommt. Der Grund davon liegt darin, daß wir die Sachen so ausdrücken, wie wir sie auffassen. Da wir die gemeinschaftliche Idee als eine auffassen, so müssen wir dieselbe auch auf diese Weise ausdrücken.

88. Die Eigennamen haben keinen Plural, weil sie ein einziges Individuum bezeichnen. Im bildlichen Sinne sagt man wohl: die Platone, die Virgile u. s. w. Doch diese Abweichung von der grammatikalischen Regel hat ihren Grund; denn es handelt sich dann um diese Individuum nicht als solche, sondern als Repräsentanten einer Klasse. Man kann

wohl sagen: So würden die Cicerone, die Virgile nicht sich ausdrücken, wenn man an das goldene Zeitalter der lateinischen Sprache erinnern will. Man könnte aber nicht sagen: die Virgile haben die Aeneis verfaßt; die Cicerone haben ein Buch über die Gesetze geschrieben. Im ersten Falle werden jene Männer betrachtet als die Repräsentanten klassischer Schriftsteller; im zweiten als einfache Individuen. Ein Beweis, daß die Eigennamen im Plural nicht als solche aufgefaßt werden, ist das Hinzusetzen des Artikels, welcher bei den wirklichen Eigennamen nicht anwendbar ist.

89. Die Verschiedenheit der Zahl könnte in zweifacher Weise bezeichnet werden, entweder durch Veränderung der Struktur des Nomen, was bei der Endung zu geschehen pflegt, oder indem etwas hinzugesetzt wird, was die Zahl anzeigt. Das erste Mittel ist das einfachste und natürlichste und wird in den alten und neuen Sprachen bei den Substantiven angewendet. Bei den Adjektiven kann, weil sie niemals allein stehen, das Zeichen der Zahl durch das Substantiv gegeben sein, auf welches sie sich beziehen und daher kommt es, daß sie nicht immer der allgemeinen Regel folgen, Modifikationen zu erleiden, um die Verschiedenheit der Zahl zu bezeichnen. Der Engländer z. B. läßt sie unverändert im Singular und Plural: good man, ein guter Mensch; good men, gute Menschen. Das Adjektiv good bleibt dasselbe; die Zahl ist durch das Substantiv bezeichnet.

90. Die Idee, welche durch das Nomen bezeichnet wird, kann in Beziehung zu einer anderen Idee stehen und diese Beziehung muß durch die Sprache ausgedrückt werden. Die Modifikationen, welche das Nomen erleidet, um die Beziehung seiner Bedeutung zu einer anderen Idee auszudrücken, nennt man Casus, oder Deklination.

Die Idee Vater kann z. B. folgende Beziehungen haben: Ich habe Nachrichten von der Gesundheit meines Vaters. — Ich errichte dieses Landhaus für meinen Vater. — Ich sehe meinen Vater. — Was ver-

langen Sie, mein Vater? — Ich wurde getadelt von meinem Vater. — Obgleich dies keineswegs alle Beziehungen sind, welche möglich wären (denn es sind ihrer so viele möglich, als es Modifikationen der Idee gibt), so hat man sie doch, bei der Unmöglichkeit, für jede Art einen besonderen Casus zu setzen, in folgender Weise classificirt: der Genitiv drückt die Zugehörigkeit aus; der Dativ den Nutzen oder Schaden; der Accusativ das Ziel der Handlung; der Vocativ den Anruf; der Ablativ den Ursprung, das Mittel, Werkzeug und Aehnliches. Es leuchtet ein, daß diese Classifikation sehr unvollständig ist, denn jede dieser allgemeinen Ideen kann viele sehr verschiedene und entgegengesetzte Dinge bezeichnen. Beispiele werden dies zeigen.

Genitiv: Der Sohn des Cicero; der Vater des Cicero; die Gestalt des Cicero; das Talent des Cicero; die Werke des Cicero; es schadet den Schriftstellern die affektirte Nachahmung des Cicero; ein Buch zusammengesetzt aus Stellen des Cicero.

Dativ: Dem Cicero eine Behauptung bestreiten; dem Cicero ein Landgut schenken; dem Cicero ein Werk zuschreiben.

Accusativ: Cicero lieben; Cicero lesen; Cicero hören; Cicero sehen; Cicero retten; Cicero tödten; Cicero loben.

Der **Vocativ** oder die Richtung des Wortes an ein bestimmtes Objekt kann ebenfalls verschiedene Modifikationen haben; z. B. die Aufmerksamkeit erregen, bitten, drohen, insultiren, spaßen, u. s. w.

Dieselbe Verschiedenheit findet sich beim **Ablativ**, dessen mannigfaltige Bezeichnungen in verschiedenen Sprachen durch Propositionen (mit, durch, von u. s. w.) bezeichnet werden.

91. Die Deklination des Nomen kann auf zweifache Weise geschehen, indem entweder die Endung sich verändert oder Partikeln hinzutreten, welche den Casus bezeichnen. Im Deutschen z. B. sagen wir: die Vernunft, der Ver-

nunft u. s. w., während im Lateinischen dasselbe auf folgende Weise ausgedrückt wird: ratio, rationis, rationi, rationem u. s. w. Welches dieser beiden Systeme ist das vorzüglichere? Man sieht auf den ersten Blick, daß das zweite weit einfacher ist; allein es hat noch einen anderen größeren Vortheil als die Einfachheit, nämlich den, daß es größere Freiheit für die Transpositionen gewährt, ohne der Klarheit zu schaden. Ein Beispiel wird dies klar machen:

Virtutis expers, verbis jactans gloriam,
Ignotos fallit, notis est derisui.

Wenn diese Stelle des Phädrus wörtlich übersetzt wird, so lautet sie im Deutschen:

Der der Tapferkeit Entbehrende und mit Worten sich Rühmende, täuscht die Unerfahrenen und dient den Erfahrenen zum Gelächter.

Der lateinische Text kann durch viele Transpositionen verändert werden, ohne daß man aufhört zu verstehen, was gemeint ist; und dies ist allein den Endungen zu verdanken, welche stets die Beziehungen der Worte ausdrücken, wie weit diese selbst auch auseinanderstehen mögen.

Derisui est notis, fallit ignotos
Gloriam jactans verbis, expers virtutis.

Obgleich die Worte in umgekehrter Ordnung stehen, verlieren sie nichts von ihrer Klarheit.

Man mache den Versuch im Deutschen und der Text wird ohne Sinn sein. Unzählig sind die Alterationen, welche die lateinischen Worte erleiden können, ohne ihren Sinn und ihre Klarheit zu verlieren.

Virtutis expers ignotos fallit.
Fallit ignotos expers virtutis.
Ignotos fallit virtutis expers.

Selbst wenn gewaltsame Transpositionen angewendet werden, bleibt der Sinn noch klar.

Ignotos virtutis fallit expers.
Expers fallit ignotos virtutis.

Fallit virtutis ignotos expers.
Virtutis fallit expers ignotos.

Machen wir den Versuch im Deutschen: Der der Tapferkeit Entbehrende täuscht die Unerfahrenen. — Die Unerfahrenen täuscht der der Tapferkeit Entbehrende. Eine weitere Umstellung ist nicht möglich.

Kapitel IX.

Der Artikel.

92. Es ist ein Unterschied vorhanden zwischen den Ausdrücken: gib mir ein Buch, und: gib mir das Buch; ich sah Bücher und: ich sah die Bücher. Das Wort ein bezeichnet einen unbestimmten, das, die, bestimmte Gegenstände. Gib mir ein Buch heißt so viel als, gib mir ein oder das andere, irgend ein Buch; gib mir das Buch, bedeutet: gib mir jenes Buch, von dem du weißt, das du besitzest, von dem wir gesprochen haben, das du mir versprochen hast u. s. w. Das Wort, dessen wir uns bedienen, um diese Bestimmungen der Idee zu bezeichnen, nennt man Artikel.

93. Die Eigennamen bedürfen des Artikels nicht, weil sie für sich selbst schon eine bestimmte Sache bezeichnen und daher nicht mehr nöthig haben, bestimmt zu werden. Wir sagen: der Mensch; aber nicht: der Anton, der Karl u. s. w. Bei den Ausdrücken: der Virgil, der Cicero, wird das Buch verstanden, dessen Autor Virgil oder Cicero ist, und im Allgemeinen wird immer, wenn ein Eigenname von einem Artikel begleitet ist, ein Appelativum verstanden. Dies ist die logische Regel; doch will ich nicht sagen, daß diese Regel ohne Ausnahme sei; nichts ist gewöhnlicher, als in den Sprachen Unregelmäßigkeiten anzutreffen, welche mit der philosophischen Genauigkeit nicht vollkommen übereinstimmen.

94. Die Bestimmtheit oder Unbestimmtheit des Wortes kann auch bezeichnet werden durch den Sinn oder Zusammenhang

der Rede; daher ist der Artikel kein unentbehrlicher Theil der Sprache; die Lateinische z. B. hat ihn nicht: vidi librum kann bedeuten: ich sah ein Buch und ich sah das Buch.

95. Die neueren Sprachen sind in diesem Punkte sehr reich. In den meisten derselben gibt es Artikel nicht bloß zur Bezeichnung der Bestimmtheit, sondern auch der Unbestimmtheit, obgleich die letztere im Plural gewöhnlich ohne Artikel bezeichnet wird. Die spanische Sprache hat jedoch auch noch einen Plural des unbestimmten Artikels, der den Ausdruck nicht ganz unbestimmt läßt, ihn aber auf eine gewisse Zahl von Individuen beschränkt. Es liegt demnach eine Steigerung in den Ausdrücken: libros, unos libros, los libros. Der Plural unos libros entspricht einigermaßen dem Deutschen: gewisse Bücher.

96. Aus dem Gesagten folgt, daß der Artikel nicht die Ausdehnung, in Bezug auf die größere oder geringere Zahl der Individuen, sondern die größere oder geringere Bestimmtheit der Idee im Sinne des Sprechenden bezeichnet. Ich las Manuscripte und verdarb mir die Augen. — Ich las gewisse, sehr unleserliche Manuscripte. — Ich las die Manuscripte, welche die Gründung der Stadt betreffen. In allen diesen Fällen ist es nicht nöthig, an die Zahl zu denken; denn man kann sehr wohl sagen, man habe die Manuscripte gelesen, mögen es ihrer nun fünfzig oder hundert, oder zwei oder drei gewesen sein.

97. Die Meinung derer, welche die Cardinalzahlwörter unter die Artikel rechnen, ist ganz unbegründet. Diese sind nichts anderes als Nomina, die eine Collektiv-Eigenschaft ausdrücken. Die Seiten des Pentagons sind fünf. Wer zweifelt daran, daß fünf hier ein wahres Prädikat ist? Wenn man antwortet, daß die Zahlen keine Eigenschaften oder Modifikationen ausdrücken, so frage ich, womit beschäftigt sich die Arithmetik und Algebra? Ist nicht die abstrakte Zahl eine wahre Idee?

Kapitel X.

Das Pronomen.

98. Man nennt Pronomen jenen Redetheil, der anstatt des Nomen gebraucht wird, theils um Wiederholungen zu vermeiden, theils aus irgend einem anderen Grunde. Europa wurde durch Napoleon unterjocht und dieser wurde durch die Spanier besiegt. Durch das Wort dieser wird die Wiederholung des Nomen, Napoleon, vermieden. Die erste Flotte, welche die Welt umsegelte, war eine spanische. Wenn uns das Wort welche fehlte, so müßte man eine andere Wendung der Rede anwenden.

99. Die personalen Pronomina bezeichnen die Beziehung zwischen den Redenden. Ich las, heißt so viel als: der Mensch, welcher las, ist derselbe, welcher dies sagt. — Du lasest, heißt: der Mensch, welcher las, ist derselbe, zu welchem derjenige redet, welcher spricht. — Er las, bedeutet: daß derjenige, welcher las, verschieden ist von der Person, welche spricht, und zu der gesprochen wird, oder wenigstens, daß von diesen Umständen abgesehen wird. Zuweilen wendet man die dritte Person an, wenn man von sich selbst spricht, wie Cäsar in seinen Commentaren; es wird aber dann davon abgesehen, in welcher Beziehung die Person zu dem Redenden steht und allein auf die Thatsachen Rücksicht genommen.

100. Die personalen Pronomina dürfen, unter einer oder der anderen Form, in keiner Sprache fehlen: denn es ist für die gewöhnlichsten Verhältnisse nothwendig, zu wissen, wer spricht, und von wem und zu wem man spricht. Die Zahl der Personen, welche sprechen, oder in deren Namen man spricht, erzeugt den Singular oder Plural dieser Pronomina.

101. Das personale Pronomen ist eigentlich ein gewöhnliches substantivum commune, welches die Umstände in einen Eigennamen verwandeln. Es ist ein Substantivum, weil es eine Idee unter der Form einer Subsistenz ausdrückt; es ist, ein commune, weil es vielen zukommt; alle können ich sagen, zu allen und von allen kann man du, er, jener sagen. Es wird ein Eigenname durch die Umstände, die es in der Rede oder Schrift bestimmen. Es scheint demnach, daß diese Pronomina richtiger nomina personalia oder vielleicht noch besser interlocutoria genannt würden.

102. Zuweilen ist es nöthig, nicht bloß die Person, sondern einen reflexen Akt derselben über sich selbst auszudrücken. Ich enthalte mich; du enthältst dich; er enthält sich. Dies erzeugt das reciproke Pronomen. Dieses bildet aber keine Klasse für sich; denn es sind hier in Wirklichkeit nur verschiedene Casus der Declination des personalen vorhanden.

103. Die personalen Pronomina werden auch auf Objekte angewendet, die keine Personen sind; doch diese Sprache ist figürlich und entsteht aus unserer Neigung, das Unbelebte wie eine Person zu betrachten, welche redet und mit der man reden kann.

104. Man beachte jedoch den Unterschied, der zwischen der dritten Person und der ersten und zweiten vorhanden ist. Die beiden letzteren beziehen sich auf wirkliche Personen, die dritte kann auf Alles ohne Unterschied bezogen werden; denn sie stellt nur eine Sache dar, von der wir sprechen, welche nicht nothwendig eine Person sein muß, wie die, welche spricht und zu der gesprochen wird.

105. Die sogenannten Possessiva: mein, dein, sein, unser, euer u. s. w. sind wahre Adjektiva, welche Besitz oder Zubehör bezeichnen.

106. Die Demonstrativa weisen auf ein Objekt hin, indem sie seine Stellung mit Rücksicht auf uns selbst bestimmen, sei es in Wirklichkeit oder in der Rede; dieser deutet

auf nahe, jener auf entferntere Objekte. Es sind ebenfalls wahre Adjektiva.

107. Die Relativa sind jene, welche die Beziehung ausdrücken: Der Feldherr, welcher Pompejus besiegte, war Cäsar. — Der Jüngling, welcher nicht fleißig ist, lernt nichts. Diese Sätze bedeuten soviel, als: Der den Pompejus besiegende Feldherr war Cäsar. Der nicht fleißige Jüngling lernt nichts. Hieraus geht hervor daß das relative Pronomen, wenn es aktiv oder Subjekt des Satzes ist, ein abhängiges Prädikat in sich schließt (wie in den angeführten Beispielen: besiegend; nicht fleißig.)

Zuweilen entbehrt die Sprache geeigneter Worte, um die Idee des Prädikates unter der Form eines Adjektivs auszudrücken. In diesem Falle ist das Relativ unumgänglich nöthig. Es verliert jedoch in diesem Falle nichts von seinem Charakter.

Auch das passive Relativum, welches Objekt des Satzes ist, drückt die Verbindung eines Prädikates mit dem Objekt aus, auf das es sich bezieht. Das Buch, welches ich lese, gefällt mir nicht, d. h.: das von mir gelesene Buch u. s. w.

108. Das Relativum ist kein Substantivum, was schon daraus hervorgeht, daß es nicht allein im Satze stehen kann; ebensowenig ist es Adjektiv, denn für sich allein bezeichnet es keine Qualität. Auch kann es im strengen Sinne des Wortes nicht Pronomen genannt werden, denn es ist nicht vollkommen richtig, daß es für das Nomen gesetzt werde; sonst würde es genügen, dieses zu wiederholen, um des Relatives nicht zu bedürfen. Wer würde die Rede verstehen: Der Feldherr, der Feldherr Pompejus besiegte, war Cäsar? oder: Das Buch, das Buch ich lese, gefällt mir nicht? — Ebensowenig kann das Relativum in die Klasse der eigentlichen Artikel gesetzt werden, denn es bezeichnet nur die Beziehung, und diese kann stattfinden zwischen unbestimmten Objekten.

109. Wie werden wir nun das Relativum nennen? An dem Namen liegt wenig; es kommt nur darauf an, seine von den übrigen Redetheilen wesentlich unterschiedene Natur festzustellen. Eigentlich ist seine Funktion: durch Beziehung zu verbinden; sein Name Relativum ist seine beste Definition. Es ist verbindend, weil es vereinigt; es ist beziehend, weil es durch Beziehung vereinigt. Es wird daher auch deklinirt, um desto genauer den Punkt seiner Beziehung anzugeben.

Kapitel XI.

Das Verbum.

Abschnitt I.

Bemerkungen über die Methode, welche in dieser Untersuchung befolgt werden muß.

110. Was ist das Verbum? Das ist eine Frage, in welcher die Autoren nicht übereinstimmen, obgleich sie in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes einig sind, sowie in der Anwendung, die von demselben in den verschiedenen Sprachen gemacht wird. Vielleicht ist dies ein Zeichen, daß hier Irrthum in der Methode vorhanden, d. h. daß man von einer Definition ausgeht, anstatt von der Beobachtung auszugehen. Existirt das Verbum? Gibt es gewisse Worte, die allgemein als Verba anerkannt werden? Ohne Zweifel. Wenn also das Verbum existirt, von Allen anerkannt wird, dann muß die Arbeit des Philosophen sich darauf beschränken, den unterscheidenden Charakter dieses Wortes zu entdecken. Wenn man damit anfängt, eine Definition aufzustellen, so substituirt man das ideale Gebiet dem realen. Zwei Naturforscher können über den Unterschied des Goldes von den anderen Metallen streiten; wenn sie mit einer Definition anfangen, so werden sie

niemals einig werden, und es wird kein Mittel vorhanden sein, zur Wahrheit denjenigen zurückzuführen, der sich von ihr entfernt. Was müssen sie also thun? Sie müssen das Metall analysiren, seine Eigenschaften mit denen der anderen vergleichen. Auf diese Weise können sie entdecken, was es mit ihnen Gemeinschaftliches und was es Eigenthümliches hat.

Das Verbum ist nicht das Werk der Philosophen; es existirt, seit die Menschen sprechen; es ist mithin hier eine von uns unabhängige Thatsache vorhanden; wir haben nicht damit anzufangen, sie zu definiren, sondern sie zu beobachten; die Definition muß das Resultat der Beobachtung sein, das Ziel der Arbeit, nicht ihr Anfang.

111. Der wesentliche und unterscheidende Charakter des Verbums muß eine Eigenschaft sein, die allen Verbis zukommt und zwar ihnen allein. Denn wenn sie nicht Allen zukommt, so wird sie nicht wesentlich sein; und wenn sie Worten zukommt, welche keine Verba sind, so wird sie nicht unterscheidend sein. Dieser wesentliche und unterscheidende Charakter ist der Ausdruck des Seins oder einer Art des Seins, unter der veränderlichen Modifikation der Zeit. Hier verstehe ich unter dem Worte: Art nicht Accidens, sondern ich begreife darunter alle Eigenschaften, mögen sie accidentell oder essentiell sein, ebenso wie dieses Wort, als von den Adjektiven die Rede war, gebraucht wurde.

Ein Verbum, man mag es, in was immer für einer seiner Phasen betrachten, schließt stets die Modifikation der Idee durch die Zeit in sich. Bei keinem anderen Redetheile (sei es Nomen, Pronomen, Adverbium u. s. w.) wird man die Idee unter der veränderlichen Modifikation der Zeit ausgedrückt finden.

112. Wenn ich die so eben aufgestellte Definition zum Ausgangspunkt der Untersuchung machte, so würde ich in denselben Fehler fallen, den ich getadelt habe. Ich lege ihr daher vorläufig nicht mehr Gewicht bei, als sie durch Prüfung und Untersuchung sich erwerben wird. Nur deßhalb habe ich sie jetzt schon ausgesprochen, um von vornherein meine Meinung

zu sagen und das Resultat der folgenden Untersuchungen im voraus zu bezeichnen.

Abschnitt II.

Prüfung einiger Meinungen über die Natur des Verbum.

113. Einige haben geglaubt, das Wesen des Verbum bestehe darin, Handlung oder Bewegung zu bezeichnen; doch diese Eigenthümlichkeit kommt nicht allen Verbis, und nicht ihnen allein zu. Lesung, Untersuchung, lesen, untersuchen. Alle vier Worte bezeichnen eine Handlung und dennoch sind die ersten beiden keine Verba. Er schläft, er liegt, er existirt, er ist; hier ist keine Handlung vorhanden, und dennoch sind alle vier Worte Verba.

114. Andere behaupten, es gebe nur ein einziges Verbum: sein; alle anderen seien gebildet durch Combination einer Idee mit diesem einzigen Verbum. Diese Meinung erscheint von vornherein etwas sonderbar. Woher kommt es, daß man bisher stets glaubte und auch noch glaubt, es gebe viele Verba, wenn es in der That nur eins gibt? Ich will dieser Bemerkung nicht mehr Gewicht geben, als sie verdient; sie scheint mir aber immerhin beachtenswerth, vorausgesetzt, daß die philosophischen Behauptungen, welche vom gewöhnlichen Wege sich entfernen, mit weit stärkeren Gründen sich waffnen müssen, um das durch ihre Sonderbarkeit hervorgerufene Vorurtheil zu zerstreuen.

115. Der Hauptgrund, worauf diese Ansicht sich stützt, ist folgender. Das Verbum ist das Wort, welches die Affirmation ausdrückt oder den rationellen Akt, welcher das Urtheil constituirt; dieser Akt ist derselbe in allen Fällen; also gibt es nur ein Verbum. Der Ausdruck dieses Aktes ist das Verbum: sein. Außer ihm, oder vielmehr der Copula: ist, gibt es kein Verbum.

116. Hier fängt man mit einer Definition an: das

Verbum sei das Wort, welches die Affirmation oder das Urtheil ausdrücke. Die Schwierigkeit liegt darin, zu wissen, ob in allen Modifikationen des Verbum die Affirmation ausgedrückt wird und ob die anderen Worte diese Eigenthümlichkeit entbehren. (S. n. 111.)

117. Es unterliegt keinem Zweifel, daß alle Formen des Indikativs affirmative sind. Amat, amavit, amabam, amabo heißt so viel als: Est amans, fuit amans, eram, ero amans.

118. Man erkennt die Affirmation nicht so deutlich in den übrigen Zeitformen. Fangen wir bei dem Optativ an.

Wo ist in den Worten: Hättest du doch studirt! die Affirmation? Das Studium wird nicht behauptet, denn es wird als nicht vorhanden vorausgesetzt. Man weiß auch nicht, ob es existiren wird; man wünscht nur, es möchte existiren. Man kann hier an keine andere Affirmation denken, als an die des Wunsches. Lösen wir die Redeform in den Indikativ auf, so müßte sie heißen: Ich wünsche dein Studium, ich bin dein Studium wünschend, der Wunsch deines Studiums ist in mir existirend. Um also behaupten zu können, das Verbum schließe stets Affirmation in sich, wäre es nöthig, daß die folgenden beiden Ausdrücke identisch wären: Hättest du doch studirt! und: der Wunsch deines Studiums ist in mir existirend. Ich zweifle sehr, daß eine solche Identität vorhanden, und will die Gründe dieses Zweifels auseinandersetzen.

119. Aussprechen ist nicht behaupten; das Ausgesprochene kann behauptet werden; aber der Ausspruch ist nicht die Behauptung selbst. Der Ausspruch oder Ausdruck ist eine Kundgebung durch das Mittel eines Zeichens; die Affirmation hingegen ist ein intellektueller Akt, in welchem wir eine Idee mit einer anderen verbinden. Derjenige, welcher eine Optativform gebraucht, thut weiter nichts, als daß er einen Wunsch durch das Mittel eines Zeichens ausdrückt; er behauptet also noch nicht. Der Wunsch ist allerdings eine Thatsache, und diese

Thatsache kann ohne Zweifel behauptet werden; hieraus aber folgt nicht, daß die Kundgebung derselben ihre Behauptung sei.

Es sind hier zwei Dinge vorhanden: 1) die innere Thatsache, der Wunsch; 2) die Kundgebung dieser Thatsache durch ein Zeichen. Ich frage nun: Wo ist die Behauptung? Nicht in dem Worte, denn die Behauptung ist ein intellektueller Akt; nicht in der inneren Thatsache, denn Niemand wird die Behauptung mit einem Wunsche verwechseln. Mithin ist eine solche Behauptung nicht vorhanden.

Wenn ausdrücken behaupten wäre, so wären die Interjektionen: ach! ah! oh! Behauptungen. Sie drücken Affekte, existirende Thatsachen aus; aber wer möchte sie Verba nennen wollen? Der Mensch hat Ausdrücke für alle inneren Phänomene, welche er erfährt, und unter ihnen gibt es solche, die nichts mit einem Urtheil gemein haben.

Es kann Jemand einen fremden Wunsch behaupten, ohne zu wünschen; wenn die Behauptung mit dem Wunsche verwechselt würde, so würde die Behauptung des Wunsches Anderer ein Wunsch dieses Wunsches sein.

120. Die optative Rede unterscheidet sich wesentlich von der indikativen; wenn man die erstere in die letztere verwandeln will, so zerstört man sie, indem man von einem direkten Akte zu einem reflexen übergeht, von einem Willensakte zur Reflexion über diesen Akt. Wenn die Philosophen, welche wir bekämpfen, eine Sprache nach ihrem System bilden könnten, so würde diese jedes Ausdrucks entbehren für das ganze Gebiet der freiwilligen Thatsachen, wenn dieselben nicht als Objekte der Reflexion betrachtet würden.

121. Der gesunde Sinn widersetzt sich gleichfalls dieser Theorie. Niemand wird auf den ersten Blick die beiden Ausdrücke „Hättest du doch studirt!“ und „Der Wunsch deines Studiums ist in mir existirend“ für identisch halten. Der erstere zeigt einen einfachen Wunsch an, der zweite drückt einen Akt der Reflexion aus, welcher diesen Wunsch behauptet. Ein Freund sagt zum anderen: Ich versichere es dir, ich

wünsche dich glücklich; und wärest du es doch! Nach der Lehre, die wir bestreiten, wären diese Worte gleichbedeutend mit: „Ich wünsche, daß du glücklich seiest; ich wünsche, daß du es seiest.“ Dies kann aber nicht sein; denn in dem ersten Theile der Rede behauptet der Freund reflexiv seinen Wunsch; und im zweiten äußert er ihn direkt.

122. Der Imperativ bietet bei jener Annahme gleiche Schwierigkeiten dar. Der Befehl: „Höre mich!“ ist nicht gleichbedeutend mit: „Ich habe den Willen, daß du mich hörst.“ Höre mich ist der einfache direkte Ausdruck dieses inneren Aktes, nicht die Affirmation desselben. Hier kann man denselben Beweis anwenden. Die Affirmation liegt nicht in den Worten; sie liegt auch nicht in der inneren Thatsache, wenn man nicht sagen will, behaupten sei befehlen. Man beachte wohl den Unterschied zwischen dem Ausdruck: Ich habe gegenwärtig den Willen, daß du kommst, und: Komm! Der Unterschied liegt nicht allein in der mehr oder weniger energischen Form, sondern in der Bedeutung selbst.

123. Fassen wir diese Gründe zusammen. Es gibt in unserem Innern Phänomene, welche keine Urtheile sind; diese drücken wir durch Verba aus; also schließt das Verbum nicht immer den Ausdruck eines Urtheiles in sich.

124. Durch die Verba werden innere Thatsachen, die keine Urtheile sind, ausgedrückt; ist es aber möglich, Urtheile ohne Verbum auszudrücken? Dies ist eine andere Frage.

Alle Sprachen sind reich an affirmativen Redeweisen, in denen sich kein Verbum findet, wie z. B. wenn zu einem Substantiv ein Adjektiv (außer der Haupt-Affirmation) hinzugesetzt wird. Der allmächtige Gott schuf eine wundervolle Welt. Diese Adjektive können durch ein Verbum aufgelöst werden, indem man sagt: Gott, welcher allmächtig ist, schuf eine Welt, welche wundervoll ist. Doch die Sprache bedarf dieser Hinzufügung nicht. Sie kann das Urtheil durch die bloße Verbindung der Worte ausdrücken, indem sich in ihr die Verbindung der Ideen abspiegelt. Der

Gebrauch des Verbum würde die Einfachheit und Energie der Rede vermindern. Oft werden viele Urtheile ohne ein einziges Verbum ausgedrückt. Cäsar, ein großer Feldherr, ein geschickter Politiker, ein ausgezeichneter Schriftsteller, edelmüthig gegen die Besiegten u. s. w. wurde das Opfer seines zu großen Vertrauens. Es ist klar, daß der Leser, bevor er noch zum Verbum wurde kommt, schon versteht, daß Behauptungen, welche die Eigenschaften Cäsars ausdrücken, vorhanden sind; es ist also nicht genau, daß jede Affirmation ein Verbum bedarf. Man wird sagen, es müsse mitverstanden werden; besser wäre es, zu sagen, es könne, d. h. eine Nominalform der Sprache kann in eine Verbalform aufgelöst werden.

125. Ist es möglich, eine Reihe von Urtheilen ohne Verbum auszudrücken? Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß das Verbum der einzige Ausdruck der Affirmation ist, dann ist es klar, daß es als unentbehrlich erscheint. Allein dies wäre eine petitio principii, denn dies ist es ja grade, worum es sich handelt, ob die Urtheile allein durch das Verbum ausgedrückt werden. Wenn man aber unter Verbum jenen Redetheil versteht, der gewöhnlich mit diesem Namen belegt wird, mit Einschluß der Copula: ist, so ist keine Unmöglichkeit vorhanden, viele Urtheile ohne irgend ein Verbum auszudrücken. Cäsar wurde ermordet von solchen, die ihm durch Wohlthaten verpflichtet waren; Cäsar, ermordet von ihm durch Wohlthaten Verpflichteten u. s. w.

126. Das Urtheil drückt aus, daß ein Prädikat einem Subjekte zukomme. Wenn man nun als allgemeine Regel festsetzte, daß ein Nomen, welches einen Modus des Seins bezeichnet, mit einem Subjekte verbunden oder mit ihm in Beziehung gebracht, anzeige, daß jenes Prädikat dem Subjekte zukomme, so wäre das Verbum nicht nothwendig, um eine Affirmation auszudrücken. Dies geschieht wirklich in vielen Fällen. Welche Schwierigkeit ist vorhanden, folgende Ausdrücke

zu verstehen: Spanien, schönes Land! Hohe Alpen! Rom, Hauptstadt der Welt! u. s. w. Brauchen wir dieselben nicht unzählige Mal ohne Gefahr irgend eines Mißverständnisses?

127. Was uns fehlen würde, wenn wir das Verbum entbehrten, wäre also nicht der Ausdruck der Affirmation, sondern der der Zeit, und es müßten daher Umschreibungen angewendet werden, welche die Sprache sehr schwerfällig machen würden. Wenn jemand sagt: Mein kranker Vater, so ist es klar, daß er die Krankheit seines Vaters behauptet; wir wissen aber nicht, ob er von gegenwärtiger, vergangener oder zukünftiger Krankheit spricht. Es ist sehr beachtenswerth, daß das Verbum dann ohne Schwierigkeit ausgelassen werden kann, wenn die Behauptung von der Zeit absieht, wie bei allgemeinen Maximen und Sprichwörtern. Der Hunger, ein schlechter Rathgeber. Ende gut, Alles gut u. s. w.

128. Man wird einwenden, in allen diesen Fällen werde das Verbum ist oder ein anderes, welches paßt, stillschweigend mitverstanden. Dies ist aber grade das, was zu beweisen ist. Ich läugne nicht, daß eine Behauptung vorhanden; doch ich sage, wir finden sie ausgedrückt durch die bloße Vereinigung der Worte und hieraus schließe ich, daß dieselbe durch bloße Nomina ausgedrückt werden könne. Man erinnere sich, daß es sich nicht darum handelt, ob ein Ausdruck des Urtheils vorhanden sei oder nicht, sondern um die Art und Weise dieses Ausdruckes; die Frage ist keine ideologische, sondern eine grammatikalische. In jeder ausgesprochenen Behauptung liegt der Ausdruck eines Urtheiles; wer zweifelt daran? Also kann keine Behauptung ohne jene grammatikalische Form, welche Verbum genannt wird, ausgedrückt werden? . . . Diese Schlußfolge ist nicht legitim.

Abschnitt III.

Zweck des Verbum.

129. Wenn die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines Prädikates mit einem Subjekte ausgedrückt werden kann und wirklich ausgedrückt wird durch die Verbindung oder Beziehung der Nomina, wozu dient dann das Verbum? Wir wollen dies erklären durch Analyse der Sprache.

130. Die allgemeinen und absoluten Behauptungen bedürfen keines Verbum. Deus aeternus. Virtus amabilis u. s. w. Durch das bloße Hinzusetzen der Adjektive zu den Subjekten wird hinlänglich angedeutet, daß sie von ihnen ausgesagt werden.

131. Julius blickt auf das Feld. Unterdrücken wir das Verbum und setzen wir dafür ein Substantivum, so lautet der Satz: Blick des Julius auf das Feld. Man versteht vollkommen, daß der Blick auf das Feld dem Julius zugeschrieben wird; aber wie? Will man sagen, daß er blickt, oder blickte, oder blicken wird? Hier ist eine Lücke, welche aus dem Mangel eines Verbum entspringt. Wie ist sie auszufüllen? Entweder durch Hinzusetzung der Zeit, indem man sagt: Blick des Julius in der Vergangenheit auf das Feld; oder durch Berücksichtigung der Umstände, welche uns über dasjenige aufklären können, was uns das Verbum durch sich selbst sagen würde. Julius ging aus seinem Hause, blickte auf das Feld, sah seinen Vater, und lief, ihn zu umarmen. Setzen wir hier wieder statt der Verba Substantive, so erhalten wir: Gang des Julius aus seinem Hause, Blick desselben auf das Feld, Sehen seines Vaters, Lauf zur Umarmung desselben. Hier bestimmen die aus dem Zusammenhange ersichtlichen Umstände, daß das Substantiv Blick, sowie die übrigen, sich auf vergangene Zeit beziehen; gleichwohl bleibt uns noch einiger Zweifel, denn es könnte anstatt Erzählung eines Vorfalls, ebensogut ein Auftrag sein.

Die Zeit aus dem Zusammenhange zu bestimmen, ist allerdings möglich. Die hebräische Sprache hat nur zwei Zeitformen, die Vergangengeit und Zukunft, und gleichwohl kann sie auch das Präsens ausdrücken und die Modifikationen der Vergangenheit und Zukunft. Auch in den neueren Sprachen werden nicht alle Modifikationen durch das einfache Verbum ausgedrückt; es ist oft nöthig, das Hülfsverbum anzuwenden. Ich habe gelesen, werde lesen.

132. Der Imperativ, Subjunktiv, Optativ und Conditionalis könnten gleichfalls durch den Zusammenhang oder mittelst Partikeln ausgedrückt werden. Der Imperativ pflegt in mehreren Sprachen zuweilen durch das Futurum ausgedrückt zu werden. Du wirst gehen, statt gehe!

Wenn Julius kommt, so werde ich mit ihm sprechen. Wenn feststände, daß die Partikel: wenn die Bedingung bezeichnet, so würde eine Sprache ohne Verba sich folgendermaßen ausdrücken: Wenn Kommen des Julius, mein Wort zu ihm.

Der Optativ könnte durch eine Interjektion oder ein Zeichen des Wunsches ausgedrückt werden. O wenn du glücklich wärest! O wenn Glück für dich! Dieses System, den Sinn durch gewisse Zusätze zu vervollständigen, findet sich bereits angewendet, da ein und dasselbe Wort verschiedene Ideen bezeichnet, je nach dem Context oder der Art und Weise es zu schreiben oder auszusprechen. Du wirst kommen. Dies kann entweder der Indikativ oder der Imperativ oder endlich eine Frage sein. Er kommt, Indikativ; wenn er kommt, Conditionalis; sage ihm, daß er kommt, Subjunktiv.

133. So natürlich ist der Gebrauch dieser oder ähnlicher Hülfsmittel, daß diejenigen, welche eine Sprache noch nicht genau kennen, sie sehr häufig anwenden. Wer hat die Kinder noch nicht gehört das Adjektiv zum Substantiv fügen ohne Vermittelung des Verbum oder alle Zeiten durch den bloßen Infinitiv bezeichnen? Die Fremden bedienen sich ähnlicher Rede-

weisen, wenn sie die Landessprache nur schlecht sprechen. Ick kommen nach Deutschland anderes Mal mit die Armee von Napoleon. — Die Landstraßen in Spanien sehr schlecht sein. — Dies beweist die natürliche Neigung der Menschen, die Behauptung durch die bloße Vereinigung der Worte auszudrücken, was übrigens auch mit den ideologischen Gesetzen ganz übereinstimmt, da ja die Urtheile in der Vereinigung der Ideen oder in der Wahrnehmung ihrer Identität bestehen. (Vergl. Fundament. d. Philos. I. Buch, Kap. 26, 27 u. 28.)

134. Die Umschweife, zu denen der Mangel des Verbum uns nöthigt, und die daraus hervorgehende große Unvollkommenheit der Sprache, beweist deutlich genug den großen Nutzen eines Wortes, das mit seinen verschiedenen Veränderungen die Zeit, den Modus und selbst die Person bezeichnen kann. Amo bezeichnet eine Idee: Liebe; es schließt aber zugleich die Person ich ein, die Gegenwart und die Affirmation. Amavit. Die Idee der Liebe ist dieselbe. Durch eine bloße Endung werden aber zwei Modifikationen herbeigeführt; erstens ist es nunmehr die dritte, nicht die erste Person, und zweitens nicht mehr das Präsens, sondern die Vergangenheit. Man verfolge die Conjugation des Verbum, und man wird sehen, mit welcher Leichtigkeit und Einfachheit die verschiedenen Formen einer Idee sich hier ausdrücken. Es ist nicht nöthig, die Vortheile hervorzuheben, welche dies für die Klarheit, Mannigfaltigkeit und Geschmeidigkeit der Sprache haben muß.

Abschnitt IV.

Modifikationen des Verbum.

135. Bei jedem Verbum ist eine Grundidee vorhanden, welche durch alle Modifikationen hindurch bleibt und an gewisse Radikalbuchstaben gebunden ist. Diese Idee, unbestimmt ausgesprochen, ist dasjenige, was wir Infinitiv zu nennen pflegen; wie z. B. lieben, wo abgesehen wird von Zeit und

Modus und gleichsam nur die Materie, die Grundlage vorhanden ist, auf der alle Modifikationen des Verbum beruhen. Diese Modifikationen beziehen sich auf die Person, die Zahl, die Zeit, den Modus und die Form.

136. Die Modifikation der Person erduldet das Verbum, je nachdem es sich auf die Personen bezieht. Ich lese, du liesest, er liest.

137. Die der Zahl bezieht sich auf die Zahl der Personen. Ich lese, wir lesen; du liesest, ihr leset u. s. w.

138. Die der Zeit drückt die Zeit der Handlung aus. Die absoluten und einfachen Zeiten sind drei: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Zwischen diesen gibt es keine Mitte.

139. Aus der Verbindung der einfachen Zeiten unter sich entstehen die zusammengesetzten, welche nichts anderes sind als einfache, auf andere einfache bezogen.

Als er kam, las ich. Er kam bezeichnet absolut die Vergangenheit, daher der Name praeteritum perfectum. (Noch richtiger würde es absolutum genannt werden.) Las ich drückt eine vergangene Zeit mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Moment aus und eine gegenwärtige Zeit mit Rücksicht auf den Moment, in welchem er kam. Es ist also eine Vermischung der Vergangenheit und Gegenwart; daher wird es genannt praeteritum imperfectum.

Als er kam, hatte ich gelesen. Ich hatte gelesen, drückt hier eine vergangene Zeit mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Moment und zugleich auf jenen aus, in welchem er kam; es drückt also Vergangenheit der Vergangenheit, mehr als Vergangenheit aus, plus quam perfectum.

140. Diese Verschiedenheit kann nach folgendem Systeme combinirt werden:

Gegenwart rücksichtlich der Gegenwart.
Gegenwart rücksichtlich der Vergangenheit.
Gegenwart rücksichtlich der Zukunft.

Vergangenheit rücksichtlich der Gegenwart.
Vergangenheit rücksichtlich der Vergangenheit.
Vergangenheit rücksichtlich der Zukunft.
Zukunft rücksichtlich der Gegenwart.
Zukunft rücksichtlich der Vergangenheit.
Zukunft rücksichtlich der Zukunft.

Gegenwart rücksichtlich der Gegenwart. Diese Combination bietet nichts Neues dar. Während du liesest, schreibe ich. Die beiden Ideen werden vereinigt, die Zeit aber erleidet keine Modifikation.

Gegenwart rücksichtlich der Vergangenheit. Als du kamst, las ich. — Ich las drückt weder Gegenwart noch Vergangenheit allein aus, sondern die Gegenwart meines Lesens rücksichtlich der Vergangenheit deines Kommens.

Gegenwart rücksichtlich der Zukunft. Wenn er kommen wird, werde ich lesen. — Ich werde lesen drückt hier nicht einfach die Zukunft aus, sondern die Gegenwart einer Sache rücksichtlich einer anderen zukünftigen.

Vergangenheit rücksichtlich der Gegenwart. Es hat sich nichts Neues ereignet. Hier ist einfache Vergangenheit.

Vergangenheit rücksichtlich der Vergangenheit. Als er kam, war ich fortgegangen. Hier wird ein vergangenes Fortgehen bezeichnet rücksichtlich eines gleichfalls vergangenen Kommens.

Vergangenheit rücksichtlich der Zukunft. Wenn er kommen wird, werde ich fortgegangen sein. Dies drückt einen Akt aus, der vergangen sein wird, rücksichtlich eines anderen künftigen.

Zukunft rücksichtlich der Gegenwart. Dies ist die einfache, absolute Zukunft.

Zukunft rücksichtlich der Vergangenheit. Nachdem er gekommen ist, werde ich gehen. Hier

wird etwas Vergangenes ausgedrückt, das zukünftig war, rücksichtlich eines anderen Vergangenen.

Zukunft rücksichtlich der Zukunft. Wenn du wirst gelesen haben, werde ich erklären. Es wird etwas als zukünftig rücksichtlich eines anderen Zukünftigen bezeichnet.

Diese Combinationen können mehr oder weniger Annäherung bezeichnen, woraus wiederum neue Modifikationen entstehen. Ich sah bedeutet entfernt vergangene Zeit; ich habe gesehen bezeichnet jüngst vergangene Zeit.

141. Bei allen diesen Combinationen gibt es immer einen bestimmten Punkt, den wir als gegenwärtig betrachten; denn wenn wir die Vergleichung auf die Vergangenheit oder die Zukunft beziehen, so versetzen wir uns mit der Einbildungskraft in die Zeit, von der wir sprechen. Das nachstehende Schema wird dies anschaulich machen.

Beziehungspunkte:	
Jetzt, oder absolute Gegenwart	Entfernt-vergangene Zeit: ich las. Jüngst-vergangene Zeit: ich habe gelesen. Nächste und entfernte Zukunft: ich werde lesen.
Gegenwart in der Vergangenheit.	Gegenwart: ich las. Vergangenheit: ich hatte gelesen. Zukunft: hat keinen besonderen Ausdruck.
Gegenwart in der Zukunft.	Gegenwart: hat keinen besonderen Ausdruck. (Wenn er kommt, werde ich lesen.) Vergangenheit: ich werde gelesen haben. Zukunft: hat keinen besonderen Ausdruck. (Nachdem er gekommen sein wird, werde ich lesen.)

142. Es ist klar, daß in diesem Punkte Unterschiede in

den verschiedenen Sprachen vorhanden sein müssen, indem die einen durch einfache Worte bezeichnen, was die anderen durch Umschreibungen ausdrücken. Aber auf eine oder die andere Weise wenden alle Sprachen alle Zeiten an; wenn es keine besonderen Worte dafür gibt, so dient hiezu der Contert der Rede.

143. Die Modi des Verbum sind die Veränderungen, die es erleidet, je nach dem inneren Akt, den es bezeichnet.

144. Der Indikativ drückt einfach die Affirmation, das Urtheil aus. Ich lese, schreibe. Ich las, schrieb. Ich werde lesen, schreiben. Die Zeit ist veränderlich, denn das Urtheil kann sich auf alle Zeiten beziehen.

145. Der Subjunktiv (oder Conjunktiv) drückt eine andere, von der der Zeit verschiedene, Beziehung aus. Sie kann von verschiedener Art sein. Wenn dein Vater käme, würdest du aufstehen. Ich wünsche, daß du aufstehest. O wenn du doch aufständest! Der Subjunktiv kann also ausdrücken entweder: eine einfache Bedingung, oder einen Wunsch, oder einen Willensakt, d. h. die Beziehung entweder zu den Sachen oder zu unserem inneren Akte. In dem ersteren Falle nennt man ihn Conditionalis, in dem zweiten Optativ, indem man unter Optativ den Ausdruck irgend eines beliebigen Willensaktes versteht.

146. Die größere oder geringere Energie des Ausdruckes oder andere Modifikationen des Sinnes hängen nicht vom Verbum, sondern von den vorhergehenden Worten ab, mit denen der Subjunktiv eingeleitet wird. (Ich wünsche, bitte, u. s. w.)

147. Einige unterscheiden als eine Art des Subjunktivs den sogenannten Conzessiv: ich erlaube, gebe zu, widersetze mich nicht, daß es so sei. Hier ist keine Beziehung zu einem Wunsche vorhanden, wohl aber zu einem Willensakt. Es ist also eine Art des Subjunktivs, die auf den Optativ reduzirt werden kann.

148. Der Imperativ schließt gleichfalls eine Beziehung der bezeichneten Sache zum Willen desjenigen, welcher befiehlt,

in sich; da aber diese Beziehung die einer größeren Abhängigkeit ist, so verdient sie einen besonderen Modus.

149. Der bittende Optativ hat Verwandtschaft mit dem Imperativ. Bei beiden bringt der Wille des Sprechenden den Akt des Anderen hervor, mit dem Unterschiede jedoch, daß bei dem Befehl Unterwürfigkeit, bei der Bitte dagegen Nachgiebigkeit stattfindet.

150. Alle Sprachen drücken alle Modi aus, doch jede auf ihre eigene Weise. Die einen übertreffen die anderen im Reichthum einfacher Worte; was die letzteren jedoch nicht durch solche bezeichnen können, drücken sie durch Umschreibungen aus.

151. Der Infinitiv ist gleichsam die Wurzel des Verbum; er drückt weder Person, noch Zeit, noch Modus aus und gleicht vielmehr einem indeklinablen Nomen. Das Spazierengehen ist zuträglich; hier ist spazieren gehen wie ein Nomen gebraucht und bedeutet so viel als Spaziergang. Ich will nicht spazieren gehen. Auch hier wird es wie ein Nomen gebraucht: ich will den Spaziergang nicht. Ebenso in den folgenden Sätzen: Ich kann nicht spazieren gehen; ich habe keine Kraft zum Spazierengehen.

152. Bei dem Infinitiv sind verschiedene Modifikationen zu betrachten. Lieben, geliebt haben, zu lieben haben (lieben werden). Haben drückt die Vergangenheit aus ohne Beziehung der Person, haben zu bezeichnet eine Pflicht, Kraft oder ein anderes Motiv.

Ich wünsche zu lesen heißt so viel als: ich wünsche die Lesung, oder die Lesung wird von mir gewünscht.

Ich wünsche gelesen zu haben: dasselbe wie im vorigen Falle, mit bloßer Hinzufügung der Vergangenheit.

Ich habe zu lesen; hier wird die Verpflichtung, oder die Kraft, oder ein anderes Motiv behauptet, das zum Lesen antreibt.

O wer lesen könnte! O wenn er lesen könnte!

Es wird ein Wunsch ausgedrückt, der sich auf das Lesen bezieht.

153. Aus dem Gesagten folgt, daß der Infinitiv ein indeklinables Nomen ist, aus dem das Verbum sich bildet. Er hat immer die Substantivform, was auch seine Bedeutung sein mag.

154. Eine andere Modifikation des Verbum ist die aktive und passive Form. Sie bezeichnen, wie ihr Name sagt, Thätigkeit (Handlung) und Leiden (mit sich geschehen lassen). Da nicht alle Verba eine Thätigkeit bezeichnen, so haben auch nicht alle eine passive Form; z. B. existiren, liegen, leben u. s. w.

155. Es gibt Verba, welche zwei Bedeutungen, eine aktive und eine neutrale haben; sie haben für die erste ein Passivum, nicht aber für die zweite. Verstehen kann bedeuten entweder den bloßen Akt des Erkennens oder die Beziehung zu der erkannten Sache. Die Thiere sind nicht fähig zu verstehen: hier bedeutet das Wort verstehen den immanenten Akt, die Intelligenz. Wenn es keine andere Bedeutung hätte, so würde das Wort verstehen kein Passivum haben. Aber die Intelligenz stellt sich uns auch dar als eine Thätigkeit rücksichtlich eines Objektes: die Schwierigkeit verstehen, den Sinn verstehen. In diesem Falle ist die passive Form anwendbar, z. B. das Argument wurde nicht verstanden.

156. Die Bezeichnung der Personen, der Zahl, der Zeiten, der Modi u. s. w. kann auf zweifache Weise geschehen, entweder durch Hinzufügung eines neuen Wortes oder durch Modifikation des Verbums durch die Endung oder irgend eine andere Beugung. Hierin sind die Sprachen von einander verschieden. Die Passivform z. B., welche die Lateiner durch die bloße Endung bezeichnen (amor, amaris, amatur), müssen die neueren Sprachen fast durchweg durch Hilfsverba ausdrücken. (Ich werde geliebt u. s. w.)

Abschnitt V.

Ueber die Eintheilung der Verba in substantive und adjektive.

157. Das Verbum sein hat verschiedene Bedeutungen; eine absolute und eine relative; denn zuweilen bezeichnet es bloß die Existenz, zuweilen die Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekte. Der Mensch ist; der Mensch ist vernünftig; im ersten Falle bezeichnet das Wort ist die Existenz; im zweiten die Convenienz des Prädikates: vernünftig zum Subjekte: Mensch. Dieser Unterschied ist so wichtig, daß zuweilen Wahrheit in dem copulativen Sinne enthalten ist, während der absolute sie nicht enthält. Wenn ich sage: Der Kreis ist eine krumme Linie, so behaupte ich nicht die Existenz des Kreises, sondern seine Beziehung zur krummen Linie, so zwar, daß die Behauptung wahr wäre, auch wenn kein Kreis existirte. (Vergl. Ideologie Kap. VI.)

158. Hieraus folgt, daß das Verbum sein, wenn es die Beziehung des Prädikates zum Subjekt bezeichnet, bloß copulativ ist, und keineswegs die Existenz irgend eines der Extreme, sondern nur die Beziehung behauptet, welche sie unter sich haben. Im Gegentheil aber, wenn es absolut gebraucht wird, behauptet es die Existenz, die Wirklichkeit dessen, worauf es sich bezieht. Die Welt ist heißt so viel als: die Welt ist existirend, hat Existenz, ist eine wirkliche Sache.

159. Sowohl die absolute als die relative Bedeutung kann durch die Zeit modifizirt werden, je nachdem es sich um eine gegenwärtige, vergangene oder zukünftige Existenz handelt oder um eine vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Convenienz eines Prädikates. Dies ist der Grund, weßhalb das Verbum sein der Verschiedenheit der Zeiten unterworfen ist.

Aus eben dem Grunde läßt es die Modifikationen der Personen, der Zahl, der Modi zu und so ist es nicht nöthig

anzunehmen, die Copula ist sei etwas mehr, als eine Modifikation des Verbum sein.

160. Jedes Verbum drückt entweder das Sein, oder eine Art des Seins aus, unter der Modifikation der Zeit; und da wir gesehen haben, daß die Existenz an und für sich durch das Verbum sein bezeichnet wird, so folgt, daß alle übrigen Verba Arten des Seins bezeichnen. Auch das Sein selbst zeigt sich zuweilen unter der Form eines Modus: existentia existens; und so löst sich das Verbum existiren in die zwei Worte: existirendes Wesen auf. Man kann den wesentlichen Unterschied nicht verkennen zwischen dem Sein oder der Realität und der Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekt 2c. Dieses Prädikat bezeichnen die übrigen Verba. Aus diesem Grunde lösen sich alle auf in das Adjektivum, welches das Prädikat bezeichnet und in das copulative Verbum sein, welches die Vereinigung durch die Beziehungen der Person, der Zahl und der Zeit ausdrückt. Petrus glaubt oder ist glaubend; liebt oder ist liebend.

161. Aus dieser Analyse resultirt, daß wir bei den Verbis drei Bedeutungen finden: die substantive, die copulative und die adjektive; die substantive, die Realität, das Sein; die copulative, die Beziehung des Prädikates zum Subjekt; die adjektive, die Bezeichnung des Prädikates mit Einschluß der Copula. Die beiden ersten finden sich allein in dem Verbum sein; die andere in allen übrigen. In diesem Sinne kann man, wenn man will, das Verbum sein substantiv nennen und die übrigen adjektiv; denn das sein subsistirt auch für sich allein in der Rede, und die übrigen nicht.

Man beachte aber wohl, daß diese Eintheilung unvollständig ist, wenn man nicht auf den copulativen Charakter des Verbum sein Rücksicht nimmt, der nicht weniger wichtig ist, als der absolute. Mag es sich mit den Worten, die man anwendet, verhalten wie immer; vor Allem ist es nothwendig, die Idee genau zu fixiren. Die folgenden drei Beispiele werden sie hinreichend klar machen. Absoluter Sinn: Das

Licht war. Relativer oder copulativer Sinn: das Licht war schön. Adjektiver Sinn: das Licht glänzte.

Abschnitt VI.

Partizipien und Gerundien.

162. Die Verschiedenheit der Modifikationen, unter denen eine und dieselbe Idee sich zeigt, bewirkt, daß sie zuweilen die Form des Nomen und zuweilen die des Verbum annimmt, und so geschieht es, daß sich zwischen beiden eine Beziehung entwickelt, welche einerseits aus den verbis nominalibus und andererseits aus den nominibus verbalibus entsteht. Aus dem Verbum lesen entstehen die Nomina: Lesung, Leser; aus glauben: Glaube, Gläubiger. Aus dem Nomen weiß entsteht das Verbum weißen, aus schön: verschönern; aus Recht: richten. Wenn ein Nomen von einem Verbum abgeleitet wird, so heißt es nomen verbale; behält es überdies die Bezeichnung der Zeit, oder Thätigkeit, oder Erleidung, so nennt man es Partizipium, weil es an den Eigenthümlichkeiten des Verbum partizipirt.

163. Die lateinischen Partizipien können im strengen Sinne des Wortes so genannt werden, da sie in der That die Bezeichnung der Zeit und der Thätigkeit beibehalten; sie haben daher auch dasselbe Regimen wie das Verbum. Cicero laudat Caesarem; Cicero laudans Caesarem; Caesar interficitur a concivibus; Caesar interfectus a concivibus. In den neueren Sprachen behält das Partizipium diese Eigenthümlichkeiten nicht, oft verliert es sie gänzlich und das Regimen ändert sich. So sagt man z. B. im Französischen: L'homme aime sa famille; aber nicht l'homme est aimant sa famille, sondern de sa famille. Ebenso im Spanischen: el hombre ama á su familia; aber nicht el hombre es amante à su familia, sondern de su familia.

164. Hieher gehören ferner die Gerundien, an denen die lateinische Sprache ebenso reich ist, wie die modernen arm

daran sind. Amandi, amando, amandum drücken Modifikationen aus, welche wir nur durch Umschreibungen wiedergeben können, zu lieben, durch Lieben, um zu lieben u. s. w.

165. Die spanische Sprache hat analog den lateinischen Gerundien noch die Verbalformen auf ando, endo bewahrt (amando, leyendo), deren Bedeutung verschieden ist, bald die Gleichzeitigkeit, bald das Mittel, bald die Art und Weise ausdrückt, ein Vorzug, der allen anderen neueren Sprachen abgeht.

Abschnitt VII.

Definition des Verbum.

166. Durch die vorhergehende Analyse sind wir in den Stand gesetzt, zu der Definition zu gelangen, die wir suchen. Wir finden in dem Verbum den Ausdruck der Zeit, des Modus, der Form (aktiv oder passiv), der Person und der Zahl.

Die Zahl hat es gemeinschaftlich mit dem Nomen; sie kann also nicht sein charakteristischer Unterschied sein. Dasselbe können wir von der Person und der Form sagen; denn erstere wird auch durch die Pronomina ausgedrückt und letztere durch Nomina, die eine Handlung oder ein Leiden bezeichnen. Der Modus bezieht sich entweder auf innere Thatsachen unserer Seele oder auf äußere Dinge, entweder durch Affirmation oder durch einfachen Ausdruck, was alles auch erreicht werden kann durch Hilfs-Nomina.

167. Nach Beseitigung dieser Accidenzien sehen wir, wie es mit dem letzten, welches noch übrig ist, mit der Zeit, sich verhält. Es ist klar, daß es Nomina und Adverbia gibt, welche die Zeit ausdrücken, wie heute, jetzt, gestern, morgen, vorher, nachher u. s. w. Ohne Zweifel kann also die Zeit ohne die Verbalform ausgedrückt werden. (S. n. 124. u. folg.) Wenn wir aber die Zeit als den unterscheidenden Charakter des Verbum bezeichnen, so behaupten wir nicht, daß sie nur allein durch diesen Redetheil ausgedrückt werden könne, son-

dern daß es der einzige Redetheil sei, der mit der Idee die veränderliche Modifikation der Zeit verbindet, deren Eigenthümlichkeit sich in allen Verbis findet. Die Nomina und Adverbia bezeichnen wohl die Zeit; aber die Zeit allein, ohne eine andere Idee zu modifiziren. Jetzt bezeichnet eine gegenwärtige Zeit; wenn ich hingegen sage: ich lese, so drücke ich die Idee der Zeit als eine Modifikation des Lesens aus.

168. Das Verbum drückt also die Idee der Zeit nicht in ihrer Reinheit, sondern, indem sie eine andere modifizirt und zwar nicht in fester, sondern in veränderlicher Weise aus, während die modifizirte Idee dieselbe bleibt.

169. Aus diesem Grunde werden die nomina verbalia, wenn sie die Bezeichnung der Zeit behalten, (wie legens, lectus), Partizipia genannt, weil sie an der Natur des Verbum theilnehmen; verlieren sie dagegen diesen Charakter, so heißen sie einfach nomina, z. B. lector, lectio.

170. Wir erhalten mithin als Endresultat Folgendes: Das Verbum ist eine grammatikalische Form, welche eine Idee unter der veränderlichen Modifikation der Zeit ausdrückt.

171. Der Ausdruck der Personen, der Zahl, des Modus und der Form kommt dem Verbum gleichfalls zu, aber nicht in eigenthümlicher, charakteristischer Weise.

172. Die gegebene Definition erklärt den Grund der Wichtigkeit des Verbum. Da die Phänomene, welche uns umgeben, sowie unsere äußeren und inneren Akte, alle succesiv sind, so folgt, daß die Zeit in fast all' unseren Worten ausgedrückt werden muß. Daher kommt es, daß die Sprache so schwierig wird, wenn wir kein einfaches Mittel haben, die Modifikation der Zeit mit der Idee zu verbinden. Diese Nothwendigkeit tritt beständig hervor, und wenn wir für jeden Fall eine Umschreibung anwenden müßten, so würde die Rede im höchsten Grade schleppend und verwirrt werden.

Kapitel XII.

Die Präpositionen.

173. Da die Beziehungen der Ideen unter sich so viele und so verschiedene sind, so ist es nicht möglich, alle durch die Zusammenstellung der Nomina und Verba zu bezeichnen. Es sind daher noch andere Redetheile nöthig, welche den besonderen Zweck haben, den Sinn klar zu machen, indem sie die Beziehung anzeigen, die man ausdrücken will. Diese Theile nennt man Präpositionen.

174. Die Sprachen, welche durch Endungen dekliniren, haben die Präpositionen weniger nöthig. Die Worte hominis, homini u. s. w. drücken Modifikationen aus, welche die neueren Sprachen meistens nicht ohne die Präpositionen de, à u. s. w. bezeichnen können.

175. Da es unmöglich ist, für jede Beziehung eine Präposition zu haben, so werden durch eine einzige derselben viele Beziehungen bezeichnet, indem der Sinn nach den Umständen und dem Conterte sich bestimmt. Ein Löffel von Silber, von zwei Fuß, von zwanzig Thalern; dieselbe Präposition von bezeichnet die Beziehungen der Materie, der Dimension, des Werthes.

176. In Betreff der Präpositionen hat jede Sprache ihre Eigenthümlichkeiten, welche ebendeßhalb nicht die allgemeine Grammatik betreffen.

Kapitel XIII.

Die Adverbia.

177. Das Adverbium ist ein indeklinabler Theil der Rede, der eine Idee ausdrückt, welche die Modifikation einer anderen ist. Um diese Definition zu

verstehen, müssen wir einige Sätze analysiren. Der Stil ist ziemlich korrekt. Das Adverbium ziemlich modifizirt das Prädikat korrekt, indem es ausdrückt, daß es nur in mittelmäßigem Grade vorhanden ist. Er lebt angenehm. Das Adverbium modifizirt das Leben; der Ausdruck heißt so viel als: Sein Leben ist angenehm. — Er vertheidigte sich tapfer bedeutet dasselbe als: Seine Vertheidigung war tapfer. Aus diesen Beispielen sieht man, daß das Adverbium nicht bloß das Verbum modifizirt, sondern überhaupt irgend ein Wort, sei es Verbum oder Nomen, Substantiv oder Adjektiv. Wir sehen ferner, daß das Adverbium nichts anderes Eigenschaftliches hat, als das Sein, ausgedrückt unter einer indeklinablen Form, und daß jedes Adverbium aufgelöst werden kann in eine Präposition und ein Nomen. Er schreibt korrekt oder mit Korrektheit. Er ist äußerst eitel; seine Eitelkeit ist groß; er kam eilends oder mit Eile. Dies ist zu verstehen von dem logischen Gesetz; denn zuweilen läßt es der Genius der Sprache nicht zu. Er spricht gut kann man nicht übersetzen: er spricht mit Güte; aber man sieht, daß die Unmöglichkeit nicht aus dem logischen Charakter der Ideen, sondern aus dem Genius des Idioms herstammt.

178. Die Adverbia sind Adverbia des Modus, der Zeit, des Ortes, der Ordnung, je nach den Beziehungen, die sie ausdrücken. Vollkommen, drückt den Modus, hierauf, die Zeit, dabei, den Ort, zuerst, die Ordnung aus.

179. Die Adverbien der Zeit bieten Schwierigkeit dar, wenn sie in Nomina aufgelöst werden sollen. Er kam gestern, er wird morgen gehen, er kommt heute, wie soll man diese Ausdrücke wiedergeben? Auch wenn wir das Wort Tag hinzufügen, müssen wir ausdrücken, ob es heute, gestern, oder morgen ist und so muß das Adverbium selbst in die Definition wieder aufgenommen werden. Hierauf muß geantwortet werden, daß die Worte: gestern, heute, morgen, Nomina sind, welche eine bestimmte Beziehung der Zeit

ausdrücken. Daher trifft man sie zuweilen allein an, selbst ohne Substantiv: heute ist Sonntag; morgen ist Montag, gestern war Samstag.

Kapitel XIV.

Die Conjunktionen und Interjektionen.

180. Wie die Präposition die Beziehung der Ideen bezeichnet, so drückt die Conjunktion die der Sätze aus; sie bildet das Gebälk der Rede und ohne dieselbe wären die Sätze wie unverbundene oder wenigstens schlecht verbundene Glieder. Außerdem haben die Conjunktionen den anderen wichtigen Zweck, die Rede abzukürzen und andere Theile derselben zu ersetzen.

181. Es gibt ihrer von verschiedenen Classen, je nach der Beziehung der Sätze: copulative, disjunktive, conditionale, causale, exclusive, exceptive, restriktive und reduplikative. Nehmen wir die copulative zum Beispiel.

Cicero ist weise und beredt, heißt so viel als: Cicero ist weise, Cicero ist beredt. Die Conjunktion und kürzt die Rede ab und erspart die Wiederholung des Subjektes und der Copula der zweiten Behauptung. Dasselbe findet statt, wenn anstatt zwei, noch mehrere Prädikate oder Subjekte vorhanden sind.

Die copulative Conjunktion kann in vielen Fällen ersetzt werden durch die bloße Nebeneinanderstellung der zu verbindenden Theile, z. B. Alexander, Cäsar, Cromwell und Napoleon anstatt: Alexander und Cäsar und Cromwell u. s. w.

182. Die weiteren Erklärungen über die Abkürzung zusammengesetzter Behauptungen sehe man unter dem in der Logik Gesagten nach. (Buch II. Kap. 4. Abschn. 8.)

183. Die Interjektionen dienen dazu, die Affekte auszudrücken, wie Freude, Schmerz, Zorn, Schrecken. Ah! oh! ha!

hu! Sie sind in allen Sprachen einander ähnlich, weil sie eine natürliche Sprache sind; ihre Zahl ist gering, weil eine und dieselbe für verschiedene Affekte dient.

Kapitel XV.

Die Syntax.

184. Die Zeichen der Ideen und ihrer Beziehungen können nicht wie zufällig hingeworfen werden, wenn wir wollen, daß die Sprache den Gang unserer Gedanken ausdrücke. Die Coordination der Worte, damit ihre Verbindung das bezeichne, was wir wünschen, nennt man Syntaxis.

185. Bisher haben wir die Sprache in ihre Elemente aufgelöst, ihre verschiedenen Theile untersucht, analysirt; jetzt ist es nöthig, diese Theile zu vereinigen, damit sie eine zusammenhängende Rede bilden; wir stehen bei der Syntaxis. Da es sich allein um die philosophischen Prinzipien der Grammatik im Allgemeinen handelt, so müssen wir absehen von den Regeln, welche die einzelnen Sprachen betreffen und uns auf die allen gemeinschaftlichen Grundsätze beschränken. Die allgemeine Syntax kann daher sehr kurz sein.

186. Die Coordination der Worte hat zum Zweck, daß sie dasjenige bedeuten, was man will; dies erreicht man, wenn man sie so ordnet, daß ihre Stellung eine Copie der Ordnung der Ideen oder Affekte ist.

187. Alles, was wir in einer Rede ausdrücken können, reduzirt sich auf Urtheile, Schlüsse, Gefühle und Verbindung aller dieser untereinander. In jedem Urtheil ist Beziehung einer Idee zu einer anderen enthalten; in jedem Schlusse liegt ein in einem anderen enthaltenes Urtheil; in jeder zusammenhängenden Rede eine Reihe von Urtheilen und Schlüssen, welche einander enthalten oder sich gegenseitig erklären. Das Gefühl im Allgemeinen ist eine innere, einfache Thatsache, welche modifizirt werden kann durch andere, die es fördern,

ihm widerstreben oder auf irgend eine Weise sich mit ihm verbinden. Die Thatsachen können in Beziehung zu bestimmten Ideen, Urtheilen und Schlüssen stehen. Hieraus folgt, daß Alles, was wir in der Rede ausdrücken können, sich auf Ideen, Gefühle und ihre gegenseitigen Beziehungen reduzirt.

188. Wenn es sich darum handelt, Ideen ohne Verbindung mit Gefühlen auszudrücken, so folgt die Sprache der logischen Ordnung; wenn aber das Herz bewegt ist, so verändert sich diese Ordnung, ohne ihre Natur zu verlieren. Was ist natürlicher, als die Bewegungen des Herzens?

189. Die Nebeneinanderstellung der Worte in einer Ordnung, welche der der Ideen gleicht, trägt viel dazu bei, die Beziehungen derselben auszudrücken; sie reicht aber nicht hin, und daher kommt es, daß es in der Grammatik gewisse Mittel gibt, diesem Mangel abzuhelfen. Es pflegen gewöhnlich drei genannt zu werden: Concordanz, Regimen und Construktion.

190. Die Concordanz ist die Identität der grammatikalischen Accidenzien. Hierdurch wird die Beziehung der bezeichneten Ideen ausgedrückt.

191. Concordanz des Substantivs und Adjektivs. Wenn die Idee, die durch ein Substantiv ausgedrückt wird, modificirt werden soll durch die eines Adjektivs, so werden beide in dasselbe Geschlecht, dieselbe Zahl und denselben Casus gesetzt. Hieraus erkennt man, daß das Adjektiv auf jenes Substantiv, und auf kein anderes sich bezieht.

192. Concordanz des Nominativs und des Verbum. Wenn dem Verbum dieselbe Person und dieselbe Zahl wie dem Nominativ gegeben wird, so erkennt man, daß es sich auf ihn bezieht.

193. Concordanz der Relativ mit dem Antecedens. Sie wird erlangt, wie die des Adjektivs und Substantivs.

194. Das Regimen ist eine bestimmte Modifikation, welche ein Wort erleidet, je nach der Beziehung seiner Bedeu=

tung zu einem anderen. Construktion wird die Ordnung der Worte genannt, in ihrer Verbindung betrachtet, um eine Rede zu bilden, z. B.: Die römischen Soldaten, welche die Carthager schlugen, waren des Dankes des Vaterlandes würdig. Die Beziehung des Artikels und des Adjektivs zum Substantiv wird durch die Identität des Genus und Numerus ausgedrückt. Das Relativum welche stimmt ebenfalls in der Zahl mit Soldaten, worauf es sich bezieht, überein. Die lateinische Sprache könnte die Uebereinstimmung auch durch Geschlecht und Casus deutlich bezeichnen. Schlugen bezieht sich auf Soldaten, was bezeichnet wird, durch dieselbe Person und Zahl am Verbum u. s. w. u. s. w.

Die lateinische Sprache behauptet hier über die neueren ein großes Uebergewicht durch die Bestimmtheit der Beziehungen, welche durch die Endungen scharf bezeichnet werden, und durch die größere Freiheit der Wortstellung, welche vielfach verändert werden kann, ohne der Deutlichkeit zu schaden.

Kapitel XVI.

Die Schrift.

195. Die geschriebene Sprache ist eine andere wunderbare Thatsache, welche uns nur darum als solche zu erscheinen aufhört, weil wir an sie gewöhnt sind.

Das Wort ist ein durch den Raum und die Zeit beschränktes Zeichen; durch den Raum, weil die Stimme nur in geringer Entfernung gehört wird; durch die Zeit, weil ihr Klang nur die kurzen Augenblicke der Aussprache hindurch dauert. Wenn die Menschen kein anderes Mittel gegenseitiger Mittheilung hätten, als die Sprache, so könnten sie, bei großen Entfernungen des Ortes und der Zeit, nicht anders mit einander reden, als daß sie ihre Ideen dem Gedächtniß und dem guten Willen Anderer anvertrauten; die Geschichte wäre nur eine mündliche Ueberlieferung und es wäre nicht anders möglich zu

denen zu reden, welche fern von uns leben, als durch das Mittel von Boten. Da nun das Gedächtniß schwach und der böse Wille nicht selten ist, so wäre die treue Mittheilung der Gedanken höchst schwierig; überdies wäre zwischen Personen die außerhalb des Bereichs ihrer Stimmen sich befinden, die Mittheilung von Geheimnissen unmöglich. Hieraus begreift sich, wie nützlich es ist, daß die Gedanken Zeichen haben, welche nicht, wie die Stimme, verhallen, und durch weite Entfernungen übermittelt werden können.

196. Wenn man ein Objekt bezeichnen will, ohne das Wort zu gebrauchen, welches es bedeutet, so wäre das einfachste Mittel, es den Sinnen darzustellen. Auf diese Weise aber könnten wir nur die gegenwärtigen Objekte bezeichnen, was uns in den meisten Fällen nichts nützen würde. Selten haben wir dasjenige zur Hand, wovon wir sprechen; und wenn dies auch der Fall ist, so können wir es entweder nicht an einen anderen Ort versetzen oder es bezeichnet an und für sich noch nicht dasjenige, was wir wollen. Die Brüder des Joseph senden seinem Vater Jakob den blutigen Rock seines Sohnes in der Absicht, ihn glauben zu machen, ein wildes Thier habe diesen zerrissen. Der blutige Rock war ein Zeichen des Todes, aber ein zweideutiges, das auf verschiedene Weise hätte ausgelegt werden können, wenn es nicht mit Worten begleitet worden wäre. Nehmen wir an, ein Zeuge der treulosen Grausamkeit der Brüder hätte dieselbe dem Jakob bekannt machen wollen, indem er ihm die Objekte selbst zusendete. Dies wäre unmöglich gewesen, denn er konnte ihm weder die Brüder, noch die Cisterne, noch die Ismaeliten und noch weit weniger die Beziehungen zusenden, welche diese Dinge unter einander hatten, als die That verübt wurde.

197. Da also das Mittel der Communikation, von dem hier die Rede war, so beschränkt und arm ist, so bietet sich zunächst ein anderes dar, welches darin besteht, die Wirklichkeit durch die Aehnlichkeit zu ersetzen, indem die Objekte gemalt oder gezeichnet werden. So hätten die Söhne Jakobs den vermeintlichen Tod Josephs ihrem Vater anzeigen können, indem

sie diesen abzeichneten, wie er von dem wilden Thiere zerrissen wird. Ohne Zweifel wäre die Nachricht durch dieses Mittel gut mitgetheilt worden, wenn anders das Bild des Josephs treu gewesen wäre; denn sonst hätte es Jakob mit einem anderen verwechseln können.

Wir haben mithin ein Mittel, durch permanente Zeichen die Objekte und ihre Beziehungen darzustellen: das Abzeichnen. Alle einigermaßen civilisirten Völker haben sich desselben bedient, und auch jetzt wird es von den allergebildetsten noch angewendet, nicht sowohl um das Andenken der Ereignisse zu erhalten, als um dieselben der Phantasie lebhaft darzustellen und das Gemüth aufzuregen.

198. Diese bezaubernde Kunst ist eine Art von Schrift, und man kann sie die ideographische nennen, weil sie die Ideen, oder die Bilder, die wir von den Objekten haben, abzeichnet. Allein, wenn dieselbe auch wunderbar geeignet ist, um zu den Augen und zur Seele zu sprechen, so müssen wir doch gestehen, daß sie als Schrift sehr unvollkommen wäre. Ihre Mängel bestehen 1) in der Unfähigkeit, solche Objekte zu bezeichnen, welche nicht unter den Gesichtssinn fallen; 2) in der Unmöglichkeit, die Verschiedenheit der Beziehungen der Objekte darzustellen; 3) in dem großen Raum, den ihre Darstellungen in Anspruch nehmen; 4) in der langen Zeit, die zu ihrer Ausführung erforderlich ist.

Die einfachste und kürzeste Begebenheit bedarf, um bildlich dargestellt zu werden, vieler Zeit und einer ziemlich großen Fläche aus irgend einer Materie, wenn die Figuren deutlich und erkennbar sein sollen. Wie wird es sein, wenn eine lange Reihe von Begebenheiten darzustellen ist? Wie werden ferner die Worte der Handelnden dargestellt werden? Wie die Ideen von Weisheit, Tugend, Laster und anderer Gegenstände, welche nicht unter die Sinne fallen? Der Maler wird uns vielleicht eine allegorische Figur der Intelligenz, der Thorheit, der Unschuld, des Lasters, des Heroismus darbieten; aber wie wird es möglich sein, unseren Augen die unzähligen Beziehun-

gen darzustellen, welche diese Dinge unter einander haben, selbst bei Ereignissen, die, was Zeit und Ort betrifft, sehr beschränkt sind? Wir erklären viele Bilder, weil wir die Geschichte, welche sie darstellen, bereits kennen; wer sie nicht kennt, für den mögen die Bildergallerien schöne und angenehme Objekte darbieten, aber die Bilder sind stumme Zeugen, oder bieten nur unvollständige Vorstellungen dar.

199. Der natürlichen Darstellung, welche durch die bildende Kunst erreicht wird, kann eine andere willkürliche substituirt werden, durch das Mittel conventioneller Zeichen, welche auf die verschiedenen Objekte sich beziehen. Da diese Zeichen von dem Willen dessen abhängen, der sie anwendet, so können sie kürzer und zugleich leichter auszuführen sein. Auf diese Weise können auch nicht unter die Sinne fallende Objekte bezeichnet werden, indem man rein willkürliche Zeichen auswählt, oder solche, die irgend eine allegorische Beziehung mit dem Bezeichneten haben, indem z. B. die Vorsehung durch ein Auge, die Fruchtbarkeit durch eine Aehre bezeichnet wird. Auch diese Schrift wäre ideographisch, da sie die Objekte mittelst natürlicher oder willkürlicher Zeichen ausdrückte. Von dieser Art ist das System der egyptischen Hieroglyphen und das noch gebräuchliche der Chinesen.

200. Die ideographische Schrift, welche sich des Mittels willkürlicher oder allegorischer Figuren bedient, hat den großen Nachtheil, eines besonderen Zeichens für jedes Objekt zu bedürfen; und da die Zahl dieser so groß ist, so ist es fast unmöglich, alle ihre Zeichen im Gedächtniß zu behalten.

201. Diese Nachtheile werden vermieden durch das von allen civilisirten Völkern angenommene Schrift-System, welches phonetisch oder phonographisch genannt wird, da es die Laute, d. h. die Worte abbildet. Wenn wir das Wort Löwe geschrieben sehen, so finden wir keine Aehnlichkeit mit dem wirklichen Löwen, sondern ein Zeichen, welches uns an den Namen erinnert, mit dem wir dieses Thier bezeichnen.

202. Die Worte einer Sprache sind viele, und wir hät-

ten wenig gewonnen, wenn wir für jedes eines besonderen Zeichens bedürften; unsere Schrift wäre dann ebenso verworren und schwierig, wie die ideographische. Das Verdienst derselben besteht vielmehr darin, daß sie, um alle Worte zu bezeichnen, nur so weniger Zeichen bedarf, als Buchstaben im Alphabet vorhanden sind, so daß, wenn wir die Figur derselben kennen, wir die Elemente aller geschriebenen Worte kennen.

203. Wir haben gesehen, daß das gesprochene Wort aus nur wenigen Vokalen und Consonanten besteht, daß aber unzählige Combinationen stattfinden können; das Geheimniß und das Verdienst der phonetischen Schrift besteht darin, durch besondere Zeichen diese Vokale und Consonanten auszudrücken, wodurch die geschriebene Sprache dieselbe Einfachheit wie die gesprochene erhält.

204. Um den wunderbaren Mechanismus unserer Schrift zu erkennen und den unermeßlichen Vortheil, den sie vor der ideographischen voraus hat, nehmen wir an, daß die folgenden Ideen: Roma, amor, mora, ramo bezeichnet werden sollen. Die Bilderschrift wird uns zunächst die Stadt Rom darstellen mit ihren charakteristischen Gebäuden, die sie vor anderen Städten auszeichnen, und leicht erkennen lassen; den Ast wird sie in seiner natürlichen Gestalt abbilden, und für die Ideen der Liebe und der Verzögerung allegorische Figuren anwenden. Die Hieroglyphenschrift wird vier verschiedene Zeichen anwenden, welche für keine anderen Objekte mehr dienen können, wenn nicht Verwirrung entstehen soll. Die phonetische Schrift analysirt die Worte, durch welche diese Ideen bezeichnet werden, und indem sie findet, daß in ihnen zwei Consonanten r, m und zwei Vocale o, a enthalten sind, bezeichnet sie dieselben mit den Zeichen r, m, o, a und durch Combination derselben malt sie die vier Worte; ja sie könnte mit Hülfe dieser vier Zeichen vierundzwanzig verschiedene Worte schreiben, denn so viele Combinationen lassen sich mit ihnen vornehmen. Durch dieses System läßt man die Schrift mit der Sprache parallel gehen und es ist unmöglich, irgend etwas auszuspre-

chen, was nicht mit den Buchstaben des Alphabetes geschrieben werden könnte.

205. Eine so große Einfachheit würde die phonetische Schrift nicht erreichen, wenn sie nicht in ihrer Analyse bis zu den primitiven Elementen aller Laute ginge. Nehmen wir an, daß man, anstatt mit vier verschiedenen Buchstaben die vier Laute a, o, r, m zu bezeichnen, für jede *Sylbe* ein besonderes Zeichen anwendete, indem man z. B. für ro das Zeichen □ und für ma das Zeichen Δ schriebe, so würde roma geschrieben werden □Δ und maro Δ□. Wie aber wollte man mora schreiben? Mit diesen Zeichen wäre es nicht mehr möglich; man müßte andere Zeichen für die beiden Sylben mo und ra erfinden, z. B. O und ×; doch auch diese vier Zeichen reichten noch nicht aus, um das Wort amor zu schreiben; man müßte noch zwei neue Zeichen erfinden und so immer wieder die Zeichen vermehren, sobald neue Combinationen einträten.

206. Wenn man für das Alphabet 18 Consonanten und 5 Vocale annimmt, so würden natürlich weit mehrere syllabische Zeichen erforderlich sein. Jeder Consonant kann mit allen Vocalen combinirt werden, und so entständen die Sylben ba, be, bi, bo, bu; ca, ce, ci, co, cu u. s. w. So gibt also schon jeder Consonant 5 Sylben und aus den 18 Consonanten entständen $5 \times 18 = 90$. Zu dieser Zahl müssen ferner hinzukommen die 5 Vocale selbst, welche für sich allein Sylben bilden und wir hätten mithin 95 Zeichen. Dabei wäre aber noch ganz abgesehen von den Sylben, die mit einem Consonanten endigen, ab, ad, sowie von denen, die aus mehr als 2 Buchstaben bestehen, bra, dra u. s. w. u. s. w.

207. Der unermeßliche Vortheil der phonetischen alphabetischen Schrift vor allen anderen leuchtet mithin ein. Bei dem Anblick eines so wunderbaren und zu gleicher Zeit so alten Systemes ensteht natürlich die Frage: wer ist sein Erfinder? Sein Ursprung verliert sich in der Dunkelheit der Zeiten, und wenn man eine so außerordentliche und tief philosophische Kunst bei einfachen und rohen Völkern seit dem entferntesten

Alterthum vorfindet, so darf man sich nicht wundern, wenn gewichtige Autoren dieselbe für eine unmittelbare Gabe des Himmels gehalten haben.

Kapitel XVII.

Warum man in der Rechnung die ideographische Schrift beibehalten hat.

208. Die ideographische Schrift wird anstatt der phonetischen bei der arithmetischen und algebraischen Rechnung angewendet. Die Zeichen 1, 2, 3 u. s. w. bedeuten nicht die Worte eins, zwei, drei u. s. w., sondern die Zahlen selbst. Das Zeichen 4 bedeutet dasselbe für den Deutschen, wie für den Spanier, obgleich der Deutsche es vier und der Spanier cuatro ausspricht. In der Algebra bedeuten die Zeichen ebenfalls nicht die Worte, sondern die Ideen; $+$, $-$, $\times$, :, bedeutet nicht die Worte Addition, Subtraktion, Multiplikation, Division, sondern diese Operationen selbst.

209. Der Grund, warum man in der Rechnung die ideographische Schrift beibehalten hat, ist, weil diese hier größeren Vortheil als die phonetische darbietet. Es ist offenbar einfacher, zu schreiben 1, 2, 3 als eins, zwei, drei. Wenn sich dies schon bei den einfachen Zahlen so verhält, so wächst der Vortheil in unberechenbarer Weise, wenn es sich um zusammengesetzte und um arithmetische Operationen handelt. Die Arithmetik hat ihr besonderes Alphabet: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0; mit diesem schreibt sie alle denkbaren Zahlen: und da überdies alle arithmetischen Operationen sich auf summiren, subtrahiren, multipliziren und dividiren zurückführen lassen, so drückt sie mit diesen Zeichen alle möglichen Operationen aus. Der Unterschied in Betreff der Einfachheit zwischen der ideographichen und phonetischen Schrift kann an folgendem Beispiel gesehen werden:

$$\frac{3457894 \times 57869476}{679872 + 3467 - \frac{493}{789}}.$$

Wenn man denselben Ausdruck phonetisch schreiben wollte, so würde er lauten: „Drei Millionen, viermal hundert sieben und fünfzig tausend acht hundert und vier und neunzig multiplizirt mit sieben und fünfzig Millionen achtmal hundert neun und sechszig tausend vier hundert und sechs und siebenzig; und das Produkt dividirt durch: sechsmal hundert neun und siebenzig tausend acht hundert und zwei und siebenzig, plus: drei tausend vier hundert und sieben und sechszig, minus den Bruch: vier hundert drei und neunzig sieben hundert neun und achtzig-Theil." Wer sieht nicht auf den ersten Blick die Vortheile, welche der erste Ausdruck vor dem zweiten gewährt, nicht bloß in Ersparniß von Raum und Zeit, sondern vorzüglich in Klarheit und Uebersichtlichkeit, sowie in Leichtigkeit des Gebrauches für die Rechnung.

210. Die Algebra unterscheidet sich von der Arithmetik allein durch die Unbestimmtheit ihrer Ausdrücke; im übrigen gilt von ihr dasselbe, wie von dieser. Die Buchstaben des Alphabetes bezeichnen allgemeine Quantitäten und die Zeichen der Operationen sind dieselben wie in der Arithmetik, nur daß die Multiplikation durch die bloße Nebeneinanderstellung der Faktoren bezeichnet werden kann, ohne daß bei den Buchstaben die Gefahr des Mißverständnisses wie bei den Zahlen entstehen könnte. b c ist ebensoviel als b × c, während, wenn in der Arithmetik statt 3 × 5 geschrieben würde 3 5, nicht 15, sondern 35 das Resultat wäre.

Um folgenden Ausdruck:

$$\frac{a^3 b^4 c^n d^{4n} \sqrt[2\,ps.]{r^s t^n \frac{m-n}{c-dm}}}{a^{-4p} c d^q \sqrt[4c]{\frac{r^s t m^n \sqrt{a-b}}{\sqrt[c]{a^m b^n}}}}$$

phonetisch mit einiger Klarheit zu schreiben, wäre mehr als eine Seite nöthig und dabei würde es unmöglich sein, alles im Gedächtniß zu behalten, was ausgesprochen ist.

211. Der Grund, warum der ideographischen Schrift in der Rechnung solche Einfachheit verliehen werden kann, liegt darin, daß die Zahl der darzustellenden Ideen gering ist. Eigentlich ist nichts anderes vorhanden als Hinzufügen und Wegnehmen; denn das Erheben zu Potenzen und das Ausziehen der Wurzeln reduzirt sich auf die Operationen des Multiplizirens und Dividirens; und diese sind wiederum nichts anderes als Abkürzungen des Summirens und Subtrahirens. Die größte denkbare Zahl enthält nur Wiederholungen der Einheit und der kleinste denkbare Bruch schließt nichts anderes ein als Theile der Einheit oder besser Einheiten einer anderen Art. Die größere Einfachheit, welche die algebraischen vor den arithmetischen Ausdrücken voraus haben, entsteht daraus, daß die Algebra die Ideen in einer einfacheren Form auffaßt, da sie nur die Quantitäten im Allgemeinen in Betracht zieht; b, c, d drückt nicht bestimmte Zahlen, wie 4, 6, 7, sondern irgend welche Größen aus; daher läßt der Ausdruck ihrer Combinationen den Rechner in weit größerer Freiheit, indem er, so zu sagen, die lästige Begleitung der besonderen Ideen abwirft.

212. Höchst beachtenswerth ist hier die wunderbare Thatsache, daß eine so colossale Wissenschaft, eine Wissenschaft, welche alle anderen Zweige der Mathematik beherrscht und durch sie alle Naturwissenschaften, Alles was sie ist, den Ausdrücken verdankt, deren sie sich bedient, daß sie nämlich Zeichen erfunden hat, welche so höchst geeignet sind für den Ausdruck der Ideen, welche ihr Objekt bilden. Man nehme der Algebra ihre Zeichen, und sie verschwindet. Das Geheimniß der Vollkommenheit einer so umfassenden Wissenschaft reduzirt sich also auf die Vollkommenheit ihrer Schrift! (Vergl. Fundamente der Philos. I. Buch Kap. 26, 27 u. 28.)

Kapitel XVIII.

Betrachtungen über die wunderbaren Wirkungen des Wortes und der Schrift.

213. Werfen wir einen Blick auf die unermeßlichen Wirkungen des Wortes und der Schrift.

Das Wort setzt uns in gegenseitige Verbindung; durch dasselbe theilen wir die feinsten Beziehungen der Ideen mit; ohne dasselbe wäre der menschliche Geist auf sich selbst beschränkt, könnte sich weder die Kenntniß Anderer erwerben, noch auch viel von dem, was er in sich selbst erfährt, verstehen, und selbst dies Wenige nur unvollkommen. Ohne das Wort würde die politische Gesellschaft sich auflösen und die Familienverhältnisse, nach Art der Thiere, auf die Erhaltung der Spezies sich beschränken.

214. Doch das Wort beschränkt sich nicht auf die Communication der Geister; es ist auch in jedem Einzelnen, für sich betrachtet, ein mächtiges Band der Ideen, nicht nur, um sich ihrer zu erinnern, sondern auch um sie zu Urtheilen und Schlüssen zu verknüpfen. In der Sprache besitzt der Geist eine Art von Register, zu dem er greift, wenn es nöthig ist, sich zu erinnern und die Ideen zu ordnen und sich klar zu machen. Oft ist mit einem einzigen Wort die Erinnerung vieler Handlungen und Verhältnisse verknüpft nnd wenn es ausgesprochen oder gelesen wird, entrollt sich im Geiste des Menschen ein zusammenhängender Faden von Kenntnissen, die in langen Jahren erworben sind, und in denen zuweilen die Frucht von Arbeiten des Menschengeschlechtes während vieler Jahrhunderte enthalten ist. (Vergl. Fundam. d. Philos. I. Buch, Kap. 26, 27 u. 28.)

215. Das Wort ist ein Zeichen, welches zu jeder Stunde in Bereitschaft und unzähliger Modifikation fähig sein muß, um die Mannichfaltigkeit, die Steigerung, die Abstufung der

Ideen auszudrücken. Deßhalb ist uns ein Organ verliehen worden, das mit der größten Leichtigkeit und Schnelligkeit alle von ihm verlangten Bewegungen ausführt und alle denkbaren Combinationen darstellt. Der Mechanismus der Stimme, die höchste Leichtigkeit, mit der sie sich allen Befehlen des Willens fügt, indem sie den Gedanken mit einer sinnlichen Form bekleidet, ist eines der größten Wunder, welche gedacht werden können. Wer kann die Zeit bezeichnen, welche zwischen dem Fassen eines Gedankens und seinem gesprochenen Ausdruck verläuft? Man beobachte, den Redner, aus dessen Munde die Worte wie ein goldener Strom fließen mit der Impetuosität eines Wasserfalls. Wie viele Ideen von allen Arten! sinnliche, übersinnliche, einfache, zusammengesetzte, Urtheile, Schlüsse, Vergleichungen, Analysen, Synthesen, Alles drückt er mit eben der Leichtigkeit aus, mit der er es denkt. Der Gedanke steigt im Geiste des Redners auf und in demselben Augenblick erglänzt er schon in dem des Zuhörers mit der Schnelligkeit des Blitzes; und dennoch war es nöthig, daß der Gedanke erfaßt wurde, und daß der Wille die Bewegung der Stimmorgane befahl, daß die Luft in Schwingungen gerieth, daß die Schwingung zum Ohr des Anderen gelangte, und seinem Gehirn sich mittheilte, und daß der gehörte Ton dem Geiste als Signal diente, die bezeichnete Idee zu erfassen; und Alles dies in unbeschränkter Wiederholung, in unaussprechlicher Mannichfaltigkeit, in den feinsten Abstufungen, in den verwickeltsten Combinationen, vermischt mit Gefühlen von tausenderlei Art, indem ein Zufluß von Ideen und Affekten zwischen dem, welcher spricht und dem, welcher hört, sich bildet, vergleichbar dem Zuströmen der Sonnenstrahlen, in weite Fernen Licht und Leben tragend! Und, wunderbare Sache! Dies ist nicht ein Privilegium der Gelehrten, es ist das Erbtheil der Menschheit; dasselbe, was der berühmteste Redner thut, bewirkt der Mann aus dem Volke, das unwissendste Weib; die Leichtigkeit, die Schnelligkeit, das Wunder des Ausdrucks, ist überall dasselbe. Wenn es um ein so wunderbares Phänomen sich handelt, was

hat ein wenig mehr oder weniger Geschicklichkeit in den Worten, Gewandtheit im Ausdruck zu bedeuten? Das Wunderbare besteht in der Sprache selbst, nicht in diesen unbedeutenden Nebenumständen. Erkennen wir die Weisheit und Güte des Schöpfers und danken wir ihm für eine so staunenswerthe Wohlthat.

216. Die Schrift ist die Erweiterung des Wortes, sie ist das Wort selbst, das über Raum und Zeit triumphirt. Für die Schrift gibt es keine Entfernungen. Ein Mensch in einem Winkel der Erde faßt eine Idee und macht ein Zeichen auf ein unscheinbares Blatt; der Mensch stirbt unbekannt; der Wind zerstreut seine Asche, bevor sein unbekanntes Grab entdeckt ist. Und dennoch fliegt die Idee über den Erdkreis und erhält sich unversehrt durch den Lauf der Jahrhunderte, unter den Revolutionen der Reiche, unter den Katastrophen, welche die Palläste der Monarchen begraben, in denen die erlauchtesten Familien zu Grunde gehen, ganze Völker von der Erde vertilgt werden, und so viele Dinge vorübergehen, ohne ein Andenken von sich zu hinterlassen, die sich gleichwohl groß nennen! Und der Gedanke des unbekannten Sterblichen geht nicht unter; das Zeichen verewigt sich; die Stücke des unscheinbaren Blattes erhalten sich und auf ihnen befindet sich das geheimnißvolle Zeichen, in welches die Hand des unbekannten Sterblichen seine Ideen hüllte, um sie der Welt in all ihren Generationen zu hinterlassen. Vielleicht ging der Unglückliche zu Grunde, wie Camoens, in größtem Elende; seinen letzten Seufzer hauchte er aus ohne einen Zeugen, der ihn tröstete; vielleicht schrieb er diese Zeilen bei dem spärlichen Licht eines Kerkers. Was liegt daran? Von einem so schwachen Körper aus beherrscht sein Geist die Erde; die Stimme, welche die Krankenwärter und Kerkermeister nicht hören wollten, wird das ganze Menschengeschlecht in künftigen Jahrhunderten hören. Das ist die Wirkung der Schrift. O wie schwach sind wir, und dennoch, wie groß in Mitten unserer Schwäche!

Psychologie.

Psychologie.

Kapitel I.

Die menschliche Seele ist eine Substanz.

1. Nachdem wir in der Aesthetik die sinnlichen Phänomene, in der reinen Ideologie die intellektuellen und in der allgemeinen Grammatik den Ausdruck dieser untersucht haben, müssen mir nun zu erforschen suchen, welches die Natur des Subjektes ist, an dem sie eintreten. Dies ist der Gegenstand der Psychologie oder der Wissenschaft von der menschlichen Seele. Die vorhergehenden Abtheilungen waren zwar ebenfalls psychologisch, weil auch sie von der Seele handelten; allein, da sie die Seele nicht an und für sich, sondern in ihren Phänomenen betrachten, so muß der Name Psychologie für jene Wissenschaft aufbewahrt werden, welche sich vorsetzt, die Natur des Subjektes selbst zu erforschen, an welchem jene Phänomene vorkommen.

2. Kant behauptet, es sei unmöglich, zu beweisen, daß unsere Seele etwas Anderes, als eine einfache Reihe von Phänomenen oder mit anderen Worten, es könne nicht bewiesen werden, daß unsere Seele eine Substanz sei. Dies ist ein Grundirrthum, und die Psychologie muß damit anfangen, die entgegenstehende Wahrheit festzustellen und zu beweisen.

3. Die Seele ist eine Substanz. Unter Substanz

verstehen wir (Vergl. Ideologie Kap. X.) ein bleibendes für sich bestehendes Wesen, das keinem anderen inhärirt in der Weise einer Modifikation; die Seele hat diese Eigenschaften und ist also Substanz. Die innere Erfahrung bezeugt uns, daß es in uns ein Subjekt gibt, an welchem die Sensationen und die Akte des Verstandes und des Willens sich verwirklichen. Ohne diese Identität des Ich kann man nicht erklären, wie es kommt, daß wir uns stets als dieselben finden inmitten aller Veränderungen; man begreift nicht, warum der Mensch sich heute als denselben findet, der er gestern war, ungeachtet der Veränderungen, die er erfahren hat.

4. Die Substanzialität der Seele zu läugnen, führt zu dem Absurdum der Unmöglichkeit des Gedächtnisses. Wenn die Seele nichts weiter, als eine Reihe von Phänomenen wäre, die nicht an demselben Subjekte stattfinden, dann könnten diese gar keine Spur hinterlassen. Nehmen wir an, die Gedanken A, B, C, D seien auf einander gefolgt in den Augenblicken a, b, c, d. In dem Gedanken B kann dann keine Spur mehr von dem Gedanken A vorhanden sein, noch in C von B u. s. f. Denn, wenn der Gedanke B sich darbietet, ist der Gedanke A verschwunden, und da B nicht existirte, als A existirte, weil nach der Annahme dieselben successiv eintreten, so kann er nichts von jenem empfangen haben. Es kann also in B keine Spur von A vorhanden sein.

Wenn man sagt, A und B folgen in der Zeit unmittelbar, und können mithin einander etwas mittheilen, indem der zweite empfängt, was der erste verliert, so werden wir fragen, ob das Empfangene der Gedanke A selbst ist, oder etwas Anderes. Wenn es der Gedanke A selbst ist, so folgt, daß dieser nicht verschwindet, sondern fortdauert, und da dasselbe in allen successiven Gedanken stattfinden muß, so müssen wir annehmen, daß A stets bleibt. Die Ansicht also, welche die Substanzialität der Seele läugnet, ist gezwungen, die Substanzialität des Gedankens anzunehmen; so daß, während man dem Subjekte die Eigenschaft der Substanz abspricht, man dahin gelangt, sie

der Modifikation beilegen zu müssen. — Wenn hingegen dasjenige, was der Gedanke A dem Gedanken B mittheilt, etwas von A Verschiedenes ist, so erneuert sich die Schwierigkeit, indem man nicht begreift, wie eine Sache die Erinnerung einer anderen ganz verschiedenen mit sich bringen kann. Wenn man einwendete, daß dasjenige, was A dem B mittheilt, obgleich verschieden, dennoch etwas vom Gedanken A in sich schließt, wodurch es seine Erinnerung bewahren kann, so finden wir wiederum etwas Bleibendes; und während man weder die Substanzialität der Seele, noch die des Gedankens annehmen will, gelangt man zu der Sonderbarkeit, die Permanenz oder vielmehr die Substanzialität einer Modifikation des Gedankens anzunehmen und man macht zur Substanz die Modifikation einer Modifikation.

5. Man betrachte die Frage unter was immer für einen Gesichtspunkt, ohne die Substanzialität der Seele ist es unmöglich, die Phänomene der Einheit und Continuität des Bewußtseins zu erklären. Wenn es in uns nichts Bleibendes gibt, so bilden alle unsere Affekte, alle unsere Gedanken nur eine Reihe von Thatsachen ohne gemeinschaftliches Band von irgend einer Art und es würde weder Gedächtniß, noch Einheit des Bewußtseins, noch Reflexion über irgend einen unserer inneren Akte geben; ja wir könnten nicht einmal uns selbst wahrnehmen, da kein wahrnehmendes Subjekt vorhanden wäre und jedes unserer Phänomene wäre dem Anderen so fremd, wie der Gedanke eines Menschen einem anderen Menschen. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch IX. Kap. 6, 7, 8, 9 u. 10.)

Kapitel II.

Einfachheit der Seele.

6. Die menschliche Seele ist einfach.

Einfach ist dasjenige, was aus keinen Theilen besteht; die Seele hat keine Theile. Man nehme an, es wären in

ihr die Theile A, B, C vorhanden. Ich frage: in welchem dieser Theile befindet sich der Gedanke? Wenn allein in A, dann sind B und C überflüssig, und das einfache Subjekt A allein wird die Seele sein. Wenn der Gedanke in A, B und C vorhanden ist, so folgt, daß der Gedanke selbst in Theile zerfällt, was absurd ist. Was wäre eine Wahrnehmung, eine Vergleichung, ein Urtheil, ein Schluß in drei Subjekte vertheilt?

7. Die Einheit des Bewußtseins widersetzt sich der Theilung der Seele; wenn wir denken, so ist in uns ein Subjekt vorhanden, welches Alles weiß, was es denkt und dies wäre unmöglich, wenn wir ihm Theile beilegten. Von dem Gedanken, der in dem Theile A befindlich wäre, würden B und C nichts wissen, und umgekehrt; es wäre mithin nicht ein Bewußtsein des ganzen Gedankens vorhanden; jeder Theil hätte sein besonderes Bewußtsein und in uns gäbe es so viele denkende Wesen, als es Theile gäbe.

8. Ferner: die Theile A, B, C wären entweder einfach oder zusammengesetzt; wenn sie einfach sind, so kommen wir auf einfache denkende Wesen und mithin auf dasjenige, was wir Seelen nennen. Man würde also, indem man eine Seele im Menschen nicht anerkennen wollte, in das Extrem verfallen, viele anzunehmen. Wenn die Theile zusammengesetzt sind, so wäre wiederum das Argument des vorigen Paragraphen anwendbar. Man müßte also entweder auf einfache denkende Wesen kommen, oder neue Theile bis ins Unendliche annehmen, in welchem Falle das Bewußtsein nicht eins, sondern bis ins Unendliche vervielfältigt wäre.

9. Um der Kraft dieses Beweises zu entkommen, nützt es nichts, sich auf eine Communikation der Theile unter sich zu berufen. Nehmen wir an, man wollte die Einheit des denkenden Bewußtseins dadurch aufrecht erhalten, daß man den Theil A seinen ganzen Gedanken den Theilen B und C mittheilen ließe, und daß diese dasselbe rücksichtlich jenes thäten; so streiten gegen diese Ausflucht folgende Schwierigkeiten: 1) Es kann durchaus kein Grund, weder a priori, noch aus

der Erfahrung angeführt werden, um zu beweisen, daß eine solche Communikation existirt; es ist also eine bloße Fiktion, welche auf dem Gebiet der Wissenschaft nichts gilt. 2) Weit entfernt auf diese Weise die Einheit des Bewußtseins zu bewahren, vervielfältigt man es vielmehr; es entstände dann nicht ein denkendes Wesen, sondern so viele, als Theile vorhanden sind, die unter einander communiciren. 3) Wenn man zuletzt dennoch auf einfache denkende Wesen kommen muß, weil sonst die Einheit des Bewußtseins nicht erklärt werden kann, warum diese ohne Grund vervielfältigen, um dann gezwungen zu sein, eingebildete Communikationen zwischen ihnen zu fingiren? Wenn man zugibt, daß es nicht möglich ist, die Einheit des Bewußtseins zu erklären, ohne anzunehmen, daß jedes denkende Wesen in sich alles das vereinigt, wovon es Bewußtsein hat, warum nicht von vornherein das denkende Wesen als eins und einfach annehmen?

Kapitel III.

Identität des Wesens, das in uns denkt und sinnlich wahrnimmt.

10. Das Wesen, welches in uns denkt, ist dasselbe, das die Sensationen erfährt.

Anzunehmen, es seien im Menschen verschiedene Subjekte dieser Thätigkeiten vorhanden, hieße die Einheit des Bewußtseins zerreißen. In der That, ich, der ich denke, bin mir auch bewußt, daß ich empfinde; wenn diese beiden Prinzipe getrennt wären, so wäre das Bewußtsein beider Sachen zusammen unmöglich. Man nehme an, die beiden Subjekte seien A und B; A erfährt eine Sensation und B denkt. Da A und B verschieden sind, warum hat das eine Bewußtsein von dem, was in dem anderen vorgeht? Wird man etwa sagen, sie theilten es sich gegenseitig mit? In diesem Falle kämen

wir zu der im vorigen Kapitel besprochenen Schwierigkeit zurück. Die Communikation bedeutet nichts Anderes, als daß A dem B seine Sensation mittheilt, während B dem A seinen Gedanken mittheilt. In diesem Falle resultirt, daß A empfindet und denkt und daß B denkt und empfindet. Anstatt also ein Wesen anzunehmen, das denkt und empfindet, hätte man deren zwei.

11. Man kann dagegen einwenden, daß wir oft die Erfahrung machen, daß der Gedanke und der rationelle Wille in Widerspruch mit den sensitiven Fähigkeiten stehen, was auf eine Verschiedenheit der Subjekte hinzudeuten scheint. Allein dieser Einwurf beweist nur, daß die Seele verschiedene und selbst entgegengesetzte Affektionen erfährt; nicht aber, daß diese an verschiedenen Subjekten stattfinden. Ebendeßhalb, weil man des Kampfes sich bewußt ist, muß das Subjekt, welches ihn erfährt, eins sein; sonst könnte kein Bewußtsein beider Thatsachen zu gleicher Zeit stattfinden. Dies führt uns dahin, die Existenz des freien Willens zu constatiren, indem wir die Seele betrachten als eine Substanz, die nicht bloß mit Spontaneität, sondern auch mit Freiheit begabt ist.

Kapitel IV.

Freiheit des Willens.

12. Es ist in uns außer den sensitiven Neigungen (Inclinationen) noch eine Fähigkeit rein rationeller Neigungen vorhanden, die man Willen nennt. Die Existenz dieser Fähigkeit könnte a priori bewiesen werden; denn da es in uns Ideen gibt, die über das Gebiet der Sinnlichkeit erhaben sind, so würde unsere Natur, so zu sagen, mangelhaft sein, wenn uns eine ihnen entsprechende Neigung fehlte, und dasjenige, was sich uns als das Edelste und Erhabenste darbietet, auf bloße Spekulation sich beschränken müßte. Außer diesem Grunde besitzen wir aber noch die Erfahrung, welche uns

auf unzweifelhafte Weise die Existenz des Willens bezeugt. Oft begegnet es uns, daß wir, durch das Gefühl zu einem Akte geneigt, dennoch das Gegentheil thun, so z. B., wenn wir unsere Pflicht erfüllen trotz des entgegengesetzten Antriebes der Leidenschaften. Es entspinnt sich dann in unserem Inneren ein Kampf, in welchem zwei Menschen vorhanden zu sein scheinen, einer, der von den sinnlichen Eindrücken, und ein anderer, der durch die Vorschrift der Vernunft geleitet wird. Der Heroismus ist nichts Anderes, als ein großer Sieg, den der Mensch über sich selbst davon trägt; der Mensch ist niemals größer, als wenn er seine Pflicht erfüllt und seine heftigsten Neigungen überwältigt, und zwar deßhalb, weil er in diesem Falle vorzugsweise als Mensch handelt, indem er in dem Streite zwischen den Leidenschaften und der Vernunft die Leidenschaften besiegt und die Vernunft triumphiren läßt.

13. Der rationelle Wille ist frei.

Ich verstehe hier unter Freiheit die Abwesenheit nicht bloß jedes Zwanges (coactio), sondern auch jeder inneren Nothwendigkeit (necessitas intrinseca); für die Freiheit genügt es nicht, daß Niemand äußerlich uns zwinge; es ist überdies nothwendig, daß in uns selbst keine innere Nothwendigkeit vorhanden sei, die uns antreibt, in einer bestimmten Weise zu handeln oder zu wollen. Wenn unter Freiheit nur die Abwesenheit des Zwanges oder der Gewalt verstanden würde, so könnte man alle instinktmäßigen und alle Gefühls-Bewegungen frei nennen, da dieselben nicht aus einer Ursache, die mit äußerer Gewalt auf uns wirkt, sondern aus einem inneren Prinzip entstehen, das sich entwickelt, ohne daß wir es hindern können. Diese Freiheit, welche nicht bloß die Gewalt, sondern auch die innere Nothwendigkeit ausschließt, nennt man Freiheit des Willens (liberum arbitrium).

14. Durch inneres Bewußtsein sind wir gewiß, daß wir frei sind, nicht bloß von einander verschiedene Dinge zu thun, sondern auch dieselbe Sache zu thun oder zu unterlassen. Wenn wir sitzen, so fühlen wir in uns die Freiheit, die wir

haben, aufstehen zu wollen; hundertmal können wir das eine oder das andere thun, je nachdem es uns nothwendig, angenehm oder beliebig ist. Dasselbe findet bei allen anderen Handlungen statt; selbst in dem Falle, wenn wir einem Gesetze gehorchen oder aus Furcht vor Strafe handeln, oder angetrieben durch ein mächtiges Gefühl, fühlen wir in uns die Freiheit, die Handlung, welche wir ausführen, zu unterlassen. Der Bewegung des Körpers durch eine Krankheit oder eine andere äußere gewaltsame Ursache beraubt, fühlen wir in unserem Innern uns dennoch frei, die Bewegung zu wollen oder nicht zu wollen. So lange wir im Besitze unserer Vernunft sind, bewahren wir eine ausschließliche Herrschaft über die Akte unseres Willens; die Menschen können den Körper, aber nicht die Seele unterjochen; durch Drohungen, Entbehrungen, Qualen können sie uns mehr oder weniger geneigt machen, ein Objekt zu wollen oder nicht zu wollen; aber stets bleibt die letzte Entscheidung in unserer Hand; die Martyrer blieben inmitten der grausamsten Leiden unbeweglich im Glauben, indem sie, von dem Heiligthum ihres Gewissens aus, der ausgesuchtesten Grausamkeit ihrer Henker Trotz boten.

15. Das Argument, welches auf das Zeugniß des innersten Bewußtseins sich gründet, ist so genügend, daß es der Beihilfe keines anderen bedarf; die Freiheit des Willens finden wir in unserem Innern, wir erfahren sie in allen Augenblicken unseres Lebens und haben nicht nöthig, daß Andere sie uns lehren. Gleichwohl wird es nicht unzweckmäßig sein, darauf hinzuweisen, daß das Zeugniß des ganzen Menschengeschlechtes hierin einstimmig ist. Die Tugend, das Laster, das Verdienst, die Schuld, Belohnung und Strafe sind Dinge, die von den Menschen aller Jahrhunderte und aller Länder anerkannt werden; wenn wir die Freiheit des Willens wegnehmen, dann bedeuten diese Worte nichts mehr, denn man begreift nicht, wie Verdienst oder Schuld in demjenigen vorhanden sein kann, was unvermeidlich war. Ohne Freiheit des Willens wären die Handlungen des Menschen eine Emanation aus nothwen-

digen Ursachen, die in seinem Inneren vorhanden, und er verdiente wegen ihrer nicht mehr Lob oder Tadel, als wegen eines Schmerzes, einer Krankheit, oder irgend einer Affektion seines Organismus, den er weder verhindern noch vermeiden konnte. Der Fatalismus, oder das System, welches die Freiheit des Willens läugnet, zerreißt alle Bande der politischen wie der häuslichen Gesellschaft, verwirrt die Fundamentalprinzipe, welche sie regeln, und verwandelt das Menschengeschlecht in eine Verbindung von Maschinen, welche verborgenen Impulsen gehorchen, an deren Modifikation sie keinen Antheil haben. Die Gesetze sind eitel, die Belohnungen und Strafen unnütz; die Kunst der Ueberredung hat kein Objekt mehr, und der Mensch, der mit der Freiheit des Willens zu solch überlegener Höhe sich erhebt, sieht sich durch den Fatalismus auf den niedrigen Zustand der Thiere versetzt.

Kapitel V.

Verbindung der Seele mit dem Körper.

16. Da die Seele einfach und der Körper zusammengesetzt ist, so bieten sich höchst gewichtige Schwierigkeiten dar, wenn es sich um die Erklärung ihres wechselseitigen Einflußes handelt. Die Philosophen gehen hier in verschiedene Meinungen auseinander. Die einen glauben, daß die Seele nichts vom Körper, noch dieser etwas von der Seele empfängt und daß beide bloß Veranlassungen (occasiones) sind, daß Gott in dem einen oder der anderen die entsprechende Wirkung hervorbringt. Hiernach ist es nicht die Seele, welche den Arm bewegt, sondern, wenn die Seele will, daß der Arm sich bewege, bewegt Gott ihn; die Sensationen werden in der Seele nicht hervorgebracht durch die körperlichen Eindrücke, sondern, wenn ein Körper unsere Organe und durch sie das Gehirn affizirt, bewirkt Gott in der Seele die Sensation, welche dem Eindruck

entspricht. Dieses System hat man das der veranlassenden Ursachen (causae occasionales) genannt.

Andere Philosophen haben geglaubt, daß die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, real, physisch sei und sie nennen ihr System das des physischen Einflußes (influxus physicus).

17. Leibnitz erdachte, mit seiner fruchtbaren Einbildungskraft, eine andere sehr geistreiche Hypothese, die jedoch des Grundes entbehrt. Nach diesem Philosophen kann die Seele und der Körper mit zwei Uhren verglichen werden, welche, ohne miteinander in irgend welcher Communikation zu stehen, mit solcher Genauigkeit und Vorhersicht construirt worden, daß die eine stets dasselbe zeigt, wie die andere, ohne daß jemals auch nur der geringste Unterschied obwaltete. Hiernach ist es nöthig anzunehmen, daß in der Seele seit ihrer Schöpfung die ganze Reihe von Sensationen, Gedanken, Willensakten und anderen Affektionen, die sie erfährt, vorbereitet ist und daß im Körper eine andere Parallele, welche alle seine Bewegungen enthält, sich findet. Diese beiden Reihen sind mit so genauer Uebereinstimmung geordnet, daß z. B., wenn in der Reihe der Seele sich findet, daß ich heute um fünf Uhr drei Minuten und vier Secunden Nachmittags die Sensation der Lektüre eines Buches empfangen will, genau in demselben Augenblick in der Reihe des Körpers sich die entsprechende Bewegung vorfindet, das Buch zu nehmen, welches ich wünsche. Diese Bewegung meines Armes ist, obgleich es mir scheint, daß sie von dem Befehl des Willens ausgeht, gleichwohl ganz unabhängig von ihm; jener Befehl und diese Bewegung sind nur gleichsam die Stellungen der Zeiger der beiden Uhren, welche genau dieselbe Stunde weisen, nicht weil sie miteinander in Communikation stehen, sondern weil ihr Urheber sie mit so großer Genauigkeit construirt hat. Aus diesem Grunde hat dies System den Namen der präſtabilirten Harmonie erhalten.

Die einfache Auseinandersetzung dieses leibnitzischen Systemes ist zugleich seine vollständigste Widerlegung. Worauf

gründet sich eine so sonderbare Hypothese? Gibt es irgend eine Erfahrungsthatsache, oder einen Grund a priori, auf den sie gestützt werden kann? Ueberdies springt die Schwierigkeit in die Augen, diese Hypothese mit der Freiheit des Willens in Uebereinstimmung zu bringen. Wenn alle Akte unseres Willens in solcher Weise in voraus geordnet sind, daß der eine unabänderlich dem anderen folgt, wie die Bewegungen einer Uhr, dann ist die Freiheit eine Illusion und indem wir die Akte ausüben, die wir für frei halten, folgen wir vielmehr nur der Entwicklung der Reihe, welche in voraus in uns geordnet ist. Bei der Annahme, daß die beiden Reihen von einander unabhängig sind, folgt, daß die strafbarsten Akte unschuldig werden; der Mensch, welcher einen Anderen ermordet, führt dann nur eine nothwendige Bewegung aus und ist selbst so frei von Schuld, wie das Rad einer Maschine, das denjenigen zermalmt, der unter dasselbe geräth. *)

18. Verschiedene Gründe werden für und gegen die Systeme des influxus physicus und der causae occasionales an-

---

*) Vielleicht dürfte Balmes hier das System der präſtabilirten Harmonie, das wir indeß keineswegs vertheidigen wollen, zu streng beurtheilen. Wäre wirklich ein so großer Widerspruch mit der Freiheit des Willens in ihm vorhanden, so hätte er wohl dem eminenten Geist eines Leibnitz nicht verborgen bleiben können. Es ist wohl zu beachten, daß die beiden parallelen Reihen, wenn auch in ihren einzelnen zusammentreffenden Punkten von einander unabhängig, doch in ihrem Ursprung keineswegs als solche gedacht werden. Die geistige, vom Willen des Menschen vorgezeichnete Reihe ist durchaus als Ursache der Körperlichen, ihr nachgezeichneten, anzusehen, und da Gott auch die freien Handlungen des Menschen vermöge seiner Allwissenheit vorhersieht, konnte er wohl dem Körper solche Impulse verleihen, die diesen freien Handlungen vollkommen und durchweg entsprechen, ohne ihre Freiheit aufzuheben, und dann wäre keine größere Schwierigkeit vorhanden, das System der präſtabilirten Harmonie mit der Freiheit des Willens zu vereinigen, als die Vereinigung derselben mit der Allwissenheit Gottes überhaupt darbietet. A. d. U.

geführt; um uns nicht in eitle und zu nichts führende Fragen zu verwickeln, wird es zweckmäßig sein, vor Allem die Ideen genau zu fixiren, indem wir das Gewisse von dem Zweifelhaften trennen. Untersuchen wir zunächst, was hier die Erfahrung bezeugt.

Gewissen, durch die Organe empfangenen Eindrücken entsprechen bestimmte Affektionen der Seele, und umgekehrt entsprechen wiederum gewissen Akten der Seele bestimmte Bewegungen des Körpers. Es berührt meine Hand ein Stück Eis und meine Seele will, indem sie die Sensation der Kälte erfährt, daß die Hand sich bewege, um das Belästigende zu entfernen, und die Hand bewegt sich. Dies ist Alles, was die Erfahrung uns lehrt; sobald wir darüber hinausgehen, betreten wir das Gebiet der philosophischen Erörterung.

19. Die Anhänger des Systemes der occasionalen Causalität argumentiren in folgender Weise. Das Einfache und das Zusammengesetzte können nicht gegenseitig auf einander einwirken; dies sind von einander so gänzlich verschiedene Dinge, daß ihre wechselseitige Einwirkung gar nicht begriffen werden kann. Ein Körper wirkt auf einen anderen Körper, weil die Theile des Einwirkenden mit denen des Leidenden in Berührung kommen; wie kann dies aber geschehen, wenn eines der beiden Extreme keine Theile hat? Angenommen also, daß die Erfahrung uns bezeugt, daß die Akte des Körpers mit denen der Seele correspondiren, so müssen wir sagen, daß Gott es ist, der unmittelbar in beiden die entsprechenden Affektionen hervorbringt, so daß beide nichts weiter als bloße Veranlassungen sind für das Eintreten der göttlichen Causalität.

Dieses Argument ist glänzend und auf den ersten Blick scheint es unwiderlegbar zu sein; nichtsdestoweniger können Einwürfe dagegen erhoben werden, welches es wenigstens sehr schwächen, wo nicht ganz entkräften.

20. Der Grund, welcher angeführt wird, um die Unmöglichkeit der Communikation zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten zu beweisen, beweist zuviel und beweist mit-

hin nichts. Wenn derselbe ohne Einschränkung zugegeben würde, so würde folgen, daß Gott, das allereinfachste Wesen, keine Einwirkung auf die Körperwelt ausüben könne. Es genügt nicht, zu entgegnen, Gott sei allmächtig und seine Wirksamkeit habe keine Gränzen; denn die Frage ist hier die, ob innerer Widerspruch darin liege, daß das Einfache irgend eine Communikation mit dem Zusammengesetzten habe; wenn dieser innere Widerspruch vorhanden ist, so muß er für alles Einfache ohne Ausnahme, und mithin auch für Gott vorhanden sein; ist er aber nicht vorhanden, so verliert das Argument seine Basis.

21. Um mit Gewißheit zu behaupten, daß keine Communikation der Thätigkeit zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten möglich sei, wäre es nöthig zu beweisen, daß die Einwirkung allein durch Berührung (Contakt) geschehen könne. Es ist gewiß, daß, wenn diese gegenseitige Einwirkung zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten nur so geschehen könnte, wie die Körper auf einander stoßen, sie nicht ohne den Contakt der beiderseitigen Theile gedacht werden könnte; allein, da dies nie wird bewiesen werden können, so wird es auch den Occasionalisten unmöglich sein, ihrem System ein festes Fundament zu geben.

22. Da das Argument, welches für die occasionale Causalität streitet, nicht haltbar ist, werden wir uns für den physischen Einfluß entscheiden müssen?

Zunächst muß man bemerken, daß der hier gebrauchte Ausdruck ungenau ist. Vielleicht wäre es besser von realem Einfluß, anstatt von physischem zu reden, damit man, ohne diese Causalität mit den materiellen Thatsachen zu verwechseln, hinlänglich bezeichnete, daß es sich bloß darum handelt, eine wahre und wirkliche Einwirkung zu behaupten.

23. Nach meiner Meinung kann man bei der vorliegenden Streitfrage wohl die Schwäche der auf beiden Seiten angeführten Argumente bezeichnen; es ist aber nicht leicht, ja vielleicht unmöglich, mit Sicherheit oder auch nur mit Wahr-

scheinlichkeit für die eine oder die andere Meinung sich zu entscheiden. Dies ist eine von jenen Fragen, welche aus Mangel an Daten nicht vollständig beantwortet werden können, und die Wissenschaft muß sich darauf beschränken, die Existenz dieser Lücke zu zeigen. Versuchen wir es.

24. Wenn die Frage gelöst werden könnte, so würde uns dazu entweder die Erfahrung oder die Vernunft verhelfen; beide sind in diesem Falle unzulänglich. Die Erfahrung sagt uns nur, daß die Correspondenz der Akte existirt; hierüber geht sie nicht hinaus; die Art und Weise, wie dies sich verwirklicht, liegt außerhalb ihres Gebietes. Alle Arbeiten der Physiologen können nicht über dasjenige hinauskommen, was die Sinne rücksichtlich der organischen Funktionen bezeugen; und die Sinne können nicht mehr bezeugen als Bewegungen oder andere Affektionen der Organe. Alles dies bringt die Frage nach der Causalität um keinen Schritt weiter. Man denke sich den scharfsinnigsten, in der Untersuchung des Organes des Gesichtes geschicktesten Physiologen; nachdem er mit der vollkommensten, minutiösesten Genauigkeit die Construktion des Auges, die Eigenschaften des Gesichtsnerven und des Theiles des Gehirnes, wo er endigt, erklärt hat, hat er nur von materiellen Dingen zu uns gesprochen, hat uns nichts gesagt über die Weise, wie die Objekte, die er erklärt hat, die Sensation des Sehens hervorbringen.

Dieselbe Schwierigkeit finden wir im umgekehrten Falle, wo es sich darum handelt, zu erklären, wie aus dem Befehl des Willens gewisse körperliche Bewegungen resultiren. Der Wille will jene Bewegung; dies ist eine Thatsache des Bewußtseins; um den Befehl des Willens auszuführen, bewegen sich diese oder jene Muskeln, mit denen wieder diese oder jene Nerven zusammenhängen, die aus diesem oder jenem Punkte des Gehirnes entspringen; dies ist eine andere Erfahrungsthatsache, welche der Physiologe bezeichnet. Allein, warum muß dem Befehl des Willens jene Bewegung im Gehirn entsprechen? Hierüber sagt die Erfahrung nichts, und der Phy-

siologe muß gestehen, daß dieß eine Frage ist, die außerhalb des Gebietes seiner Experimente liegt.

25. Da also die Frage auf dem Gebiet der Erfahrung unlösbar ist, untersuchen wir, was die Vernunft uns lehren kann.

Die Idee der Ursache gehört zu jener Klasse von Ideen, die wir unbestimmte genannt haben. (S. Reine Ideologie Kap. 4 u. 11.) Ihre Anwendungen auf einen bestimmten, positiven Fall hängen folglich von den Bedingungen ab, welche die Erfahrung uns darbietet. Diese Idee, allgemein genommen, bietet uns nur die Beziehung der Ideen eines Seins und eines Nichtseins, das zum Sein übergegangen, dar. Sie muß also auf die Wahrheiten einer rein abstrakten Ordnung sich beschränken, ohne daß sie uns irgendwie dienen könnte, um etwas zu entscheiden in den Fällen, wo die Erfahrung uns fehlt. Diese aber gerade fehlt uns in der vorliegenden Frage, wie wir soeben gezeigt haben (n. 18.); die Vernunft ist also nicht im Stande, uns irgend etwas Entscheidendes zu lehren und kann uns nur mehr oder weniger annehmbare Conjekturen darbieten.

26. Unsere intuitiven Ideen reduziren sich auf vier Klassen: passive Sensibilität, aktive Sensibilität, Intelligenz und Wille. (S. Reine Ideologie Kap. 15.) Was nützt uns alles dies zur Beantwortung der vorliegenden Frage? Die passive Sensibilität ist die Form der Ausdehnung und der übrigen Qualitäten, mit denen die Körper sich uns darstellen; die aktive Sensibilität, die Intelligenz und der Wille sind Phänomene unseres Bewußtseins; in keiner dieser Ideen findet sich die Darstellung der Weise, wie die Seele und der Körper auf einander gegenseitigen Einfluß ausüben können.

27. Hieraus folgern wir, daß die einzige Lösung der Frage in der Entdeckung besteht, daß sie für uns unlösbar ist. Dies ist wenig befriedigend; aber wenn die menschliche Wissenschaft nicht ein eitler Name sein soll, um den Stolz zu nähren und uns Zeit verlieren zu lassen, so muß sie ihre eigenen Gränzen anerkennen, und sie wird nicht geringe Fort-

schritte gemacht haben, wenn sie dahin gelangt ist, diese Gränzen mit Genauigkeit zu bestimmen.

Kapitel VI.

Sitz der Seele.

28. Da die Seele durch ein so enges Band mit dem Körper verbunden ist, so bietet sich von selbst die Frage über den Ort dar, den sie in demselben einnimmt. Descartes versetzt sie in die Zirbeldrüse; Buffon in die Haut, welche das Gehirn bedeckt, Andere noch an andere Orte. Die Aristoteliker meinten, sie sei ganz im ganzen Körper und ganz in allen Theilen desselben vorhanden, eine Meinung, die auf den ersten Blick durch ihre Sonderbarkeit auffällt.

29. Bei der gegenwärtigen Frage müssen wir an dasselbe uns erinnern, was bei der Untersuchung über die Verbindung der Seele mit dem Körper gesagt wurde: die Erfahrung fehlt uns, und ohne sie kann die Vernunft in solchen Materien nicht weiter führen. Das entscheidendste Experiment, das man machen könnte, wäre die Entdeckung eines Theiles des Körpers, dessen Erhaltung allein hinreichte, um das Leben zu bewahren und dessen Mangel den Tod herbeiführte, und gleichwohl wäre hiermit die Schwierigkeit nicht gelöst. Man hätte dann die physiologische Nothwendigkeit eines Organes bewiesen, keineswegs aber, daß die Seele in ihm ihren Sitz habe, da die Erhaltung oder der Verlust des Lebens wegen eines einzigen Organes von anderen Ursachen abhängen kann, welche keine Beziehung zu dem Sitz der Seele haben. Wer versichert uns, daß dieselbe gerade an das nothwendigste Organ gebunden sein müsse? Die Beziehung der Organe kann eine solche sein, daß die einen aus Gründen, die unserer Vernunft verborgen bleiben, nothwendiger als die anderen, und gleichwohl nicht geeigneter für den Aufenthalt der Seele sind. Es sei mir erlaubt, mich einer Vergleichung zu bedienen. Der Maschinist

leitet die Maschine, ohne sich in den wesentlichsten Theil derselben zu stellen; der Musiker spielt sein Instrument, ohne seine Hand mit den innersten und zartesten Theilen in Berührung zu bringen. Ueberdies kann das Leben des Menschen durch die Zerstörung und Verletzung sehr verschiedener Organe beendigt werden; ohne daß irgend eines der Hauptorgane verletzt sei, kann er sterben durch bloßen Blutverlust. Hieraus folgt, daß, um zu beweisen, daß die Seele an einem bestimmten Orte des Körpers sich aufhält, es nicht genügt, daß dieser Theil zur Erhaltung des Lebens nothwendig sei, und daß mithin kein physiologisches Experiment uns hinreichend aufklären kann, um die psychologische Frage zu beantworten.

30. Auch die Meinung der Aristoteliker gründet sich nicht auf überzeugende Vernunftschlüße und scheint auf den ersten Blick einen Widerspruch zu enthalten. Wie ist es möglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit ganz an verschiedenen Orten sei? Dies ist das Hauptargument und vielleicht das einzige, das man gegen diese Ansicht anführen kann. Doch dieser anscheinend so starke Einwurf erscheint um so schwächer, je gründlicher er geprüft wird.

Wenn man wohl Acht gibt, so findet man, daß hier zwei gänzlich verschiedene Gebiete von Ideen verwechselt werden; man will auf ein unkörperliches, einfaches Objekt dieselben Gesetze anwenden, welche den Körpern in ihrem natürlichen Zustande zukommen, und man bemerkt nicht, daß an einem Orte sein eine verschiedene Bedeutung hat, je nach der Natur des Wesens, von dem man spricht. Wenn es sich um Körper in ihrem natürlichen Zustande handelt, dann heißt einen Ort einnehmen, eine besondere Ausdehnung und eine bestimmte Stellung rücksichtlich der Dimensionen der anderen Körper haben. Offenbar aber kann, wenn wir von einem Wesen reden, das der Ausdehnung entbehrt, das keine Theile von irgend einer Art hat, seine Beziehung zur Ausdehnung der Körper nicht von derselben Art sein, wie die der letzteren unter sich. Wenn dieser Unterschied festgestellt ist, verschwindet

der Einwurf. Wie kann eine Sache ganz und zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten sein? Dies ist unmöglich, wenn es sich um die Ordnung handelt, welche durch die gewöhnlichen Beziehungen der Körper festgestellt ist; wenn man aber von unkörperlichen Wesen, oder selbst von Körpern spricht, die sich nicht in ihrem natürlichen Zustande befinden, so verschwindet die Unmöglichkeit.

31. Ein achtungswerther Autor hat behauptet, die Annahme, daß die Seele ganz im ganzen Körper und in jedem Theile desselben vorhanden, lege ihr etwas von der Unermeßlichkeit bei, welche allein Gott zukommt. Man erlaube mir zu bemerken, daß dieser Vorwurf ungegründet ist. Es walten hier mehrere Unterschiede ob. Erstens ist Gott ganz im ganzen Universum, und ganz in jedem seiner Theile; die Seele ist nur im Körper. Gott wäre auf dieselbe Weise in allen möglichen Welten gegenwärtig, wenn sie geschaffen würden; die Seele ist nur in ihrem Körper. Gott ist wegen seiner Unermeßlichkeit in Allem, was existirt; die Seele kann ihre Wohnung im Körper verlieren und verliert sie wirklich durch den Tod. Gott besitzt seine Unermeßlichkeit durch die innere Vollkommenheit seiner Natur; die Seele ist in ihrem Aufenthalt im Körper abhängig von der erschaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes. Diese Unterschiede sind mehr als hinreichend, um jeden solchen Skrupel zu verscheuchen, wenn überhaupt ein solcher möglich ist bei einer Lehre, die von so vielen eminenten Theologen, unter denen der heil. Thomas von Aquin den Vorrang behauptet, vertheidigt wird.

32. Die Erinnerung an die Unermeßlichkeit Gottes, weit entfernt, die Lehre der Aristoteliker zu entkräften, beleuchtet und bestättigt sie; denn es geht daraus hervor, daß kein innerer Widerspruch darin liegt, daß ein Wesen zu gleicher Zeit in verschiedenen Theilen sich befinde, und wir werden daran gemahnt, daß eine solche Unmöglichkeit nur existirt, wenn es sich um die natürlichen Beziehungen der Körper im Raume handelt. Auf diese allein kann dasjenige angewendet werden,

was sich auf die Berührung oder die respektive und gegenseitige Beschränkung der zusammenstoßenden Theile gründet. Wenn es sich mithin um Theile handelt, welche sich nicht in diesem Falle befinden, oder um Wesen, welche keine Theile von irgend welcher Art haben, so beweist das Argument nichts, weil es Bedingungen voraussetzt, welche nicht existiren und welche gleichwohl durchaus erforderlich wären, wenn es gelten sollte. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch III.)

Kapitel VII.

Fundamental-Bemerkungen, um alle Einwürfe der Materialisten zu lösen.

33. Um es außer allen Zweifel zu setzen, daß die Seele vom Körper verschieden sei, müssen wir die Einwürfe lösen, welche die Materialisten erheben; diese Lösung wird leichter und vollständiger sein, wenn wir vorher mit Klarheit und Genauigkeit einige Punkte fixiren, aus deren Verwirrung jene Einwendungen entstehen.

34. Der Körper ist ein Werkzeug, das die Seele für viele ihrer Funktionen bedarf, so lange sie in diesem Leben sich befindet. Wenn man das Wort Werkzeug gebraucht, so meint man nicht, die Seele arbeite ihre Gedanken, ihre Willensakte und Gefühle durch das Mittel der körperlichen Organe aus, wie der Künstler sich des materiellen Stoffes zu seinen Schöpfungen bedient; sondern, daß die Funktionen der genannten Organe nothwendige Bedingungen zur Ausübung gewisser Funktionen der Seele sind.

35. Um behaupten zu können, daß einem Subjekt der Besitz einer Eigenschaft widerstreitet, ist es nicht nöthig, das Wesen desselben zu kennen; es genügt die Kenntniß einer seiner nothwendigen Eigenschaften, welche in Widerspruch mit demjenigen steht, um das es sich handelt. Der Ungebildete, welcher nicht weiß, worin das Wesen der Ellipse besteht, kann

sehr gut wissen, daß es mit dieser Curve unvereinbar ist, dreieckig zu sein; es genügt, daß er weiß, die Ellipse habe keinen Winkel.

36. Die Objekte, welche in unserer Einbildungskraft sich darstellen können, sind ausschließlich die sinnlichen und deßhalb materiellen. Die unkörperlichen Wesen, seien sie Substanzen oder Attribute, können wir nur durch den Verstand erkennen; wir stellen sie uns nicht vor, sondern wir erfassen, verstehen sie.

37. Eines der am häufigsten vorgebrachten Argumente der Materialisten ist dasjenige, was schon vor zwanzig Jahrhunderten Lucrez anwendete. Die Kräfte der Seele folgen einer Entwicklung, die der des Körpers ähnlich ist. Wenn dieser zart ist, wie in der Kindheit, sind auch sie zart und kindlich; wenn er stark ist, sind sie stark; wenn er krank ist, erkranken auch sie; wenn er alt ist, altern sie mit ihm; wenn er stirbt, sterben sie: also unterscheidet sich die Seele nicht vom Organismus, also sind die Gedanken und alle intellektuellen, moralischen und sinnlichen Phänomene nichts Anderes, als das Produkt des Organismus.

Dieser Einwurf verschwindet, wenn man sich an das oben (34) Gesagte erinnert. Auch angenommen, die angeführten Fakta seien begründet, so würden sie nur beweisen, daß die Organe der Seele nothwendig sind für die Ausübung ihrer Funktionen, nicht aber, daß diese Organe die Seele selbst sind. Daß eine Sache nothwendige Bedingung für eine andere, beweist keineswegs, daß beide identisch sind. In einer Maschine geschieht es zuweilen, daß ein sehr kleiner Theil unumgänglich nöthig ist für ihre Funktionen; wäre es richtig, hieraus zu folgern, daß dieser Theil derjenige ist, welcher die Maschine in Bewegung bringt, oder das Agens, welches Allem den Impuls verleiht? In einem musikalischen Instrumente ist ein Stückchen Holz oder Metall an einem bestimmten Orte unumgänglich nothwendig; wollen wir schließen, daß dieses Stückchen Holz oder Metall es ist, welches die Musik componirt hat oder

sie ausführt? Der Maler braucht nothwendig den Pinsel und die färbenden Stoffe; wollen wir die Wunder seiner Kunst den Farben oder dem Pinsel beilegen? Ohne den Stich des Spatens, welcher ein Samenkorn, das sonst erstickt wäre, frei machte, wäre die Pflanze nicht gewachsen; wollen wir sagen das Grün, die Blätterfülle, die Frucht der Pflanze sei allein dem Spaten zu verdanken, wollen wir die Triebkraft des Samens, die Fruchtbarkeit der Erde, die Wärme der Sonne, den Einfluß des Lichtes, die Einwirkung der Luft und des Regens läugnen? So beschaffen ist der Schluß der Materialisten: die Organe sind nothwendig für die Funktionen der Seele, also sind diese und die Seele eine und dieselbe Sache. Wer sieht nicht die monströse Verwirrung der Ideen, die in diesem Sophisma enthalten ist?

38. Wir kennen das Wesen der Materie nicht, sagen die Gegner; wir können also nicht behaupten, daß der Gedanke ihr unmöglich sei. Auch diese Schwierigkeit verschwindet bei der Erinnerung an das oben Gesagte (35.) Um zu wissen, daß ein Prädikat einem Subjekt widerstreitet, haben wir nicht nöthig, das Wesen des Letzteren zu kennen; es genügt die Kenntniß einer seiner wesentlichen Eigenschaften, um die Repugnanz des Prädikates zu erkennen. Ich will zugeben, daß wir das Wesen der Materie nicht kennen: man wird mir aber nicht bestreiten können, daß wir von ihr eine Sache mit voller Gewißheit wissen, nämlich, daß sie nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist. Wir haben gleichfalls bewiesen, daß die Seele einfach ist; mithin ist sie wesentlich von der Materie verschieden. Das Ja und das Nein mit Rücksicht auf dieselbe Sache, widerspricht sich; die Einfachheit schließt Negation der Zusammensetzung ein, und diese wiederum Negation der Einfachheit. Also kann die Seele nicht zu gleicher Zeit einfach und zusammengesetzt sein, und da sie ebendeßhalb, weil sie intellektuell, auch einfach ist, so kann sie nicht materiell sein.

39. Was ist die Seele, sagen Andere, wenn sie kein Körper ist? Wie können wir eine unkörperliche Sache uns vorstellen? Wenn

es sich um die Vorstellung der Einbildungskraft handelt, so gibt es keine Vorstellung der Seele; aber eben dies, weit entfernt das Gegentheil zu beweisen, beweist grade die Einfachheit. Der Einwurf gründet sich auf eine krasse Verwirrung des Intelligiblen und des Sensiblen. (36.)

40. Trotz der Beziehungen, die zwischen dem Gehirn und den Seelenkräften vorhanden sind, gibt es eine Anzahl von Thatsachen, welche zeigen, wie grundlos man so verschiedene Sachen mit einander verwechselt; es scheint, daß Gott dieselben der physiologischen Wissenschaft offenbaren wollte, damit sie die obenerwähnte Beziehung nicht zu weit ausdehne, bis dahin, sie in eine vollkommene Proportion zu verwandeln. Aber auch wenn die Proportion mit aller Genauigkeit existirte, würde nicht bewiesen sein, daß die Seele der Organismus selbst ist; denn immer bliebe die oben angedeutete Lösung der Frage (34 u. 37) anwendbar. Doch glücklicherweise existirt jene Genauigkeit der Proportion nicht, und lehrt die Erfahrung das gerade Gegentheil.

Berard versichert, es gebe keinen mehr oder weniger beträchtlichen Theil des Gehirnes, der nicht durch Suppurationen oder organische Verletzungen zerstört werden könnte, während die Sensationen in ihrer vollen Integrität bleiben.

Cabanis, den Materialisten gewiß nicht verdächtig, sagt: „Bedeutende Theile des Gehirnes wurden durch verschiedene Krankheiten verzehrt, oder durch Zufälle oder nothwendige Operationen zerstört, ohne daß die allgemeine Sensibilität, die delikatesten Funktionen des Lebens und die Geisteskräfte im Geringsten dadurch beeinträchtigt wurden .... Die Erfahrung beweist, daß, mit Ausnahme der Organe, welche nicht aufhören können, thätig zu sein, ohne daß das Leben aufhöre, es höchst schwierig ist, den Grad bestimmen, in welchem die Verletzungen nothwendig irgend eine bestimmte Wirkung hervorbringen müssen. Von dieser Regel sind weder das Gehirn, noch das kleine Gehirn, noch die Abhängigkeit beider von einander ausgenommen." (Beziehungen des Physischen zum Moralischen im Menschen III, 53.)

Gall beweist durch Thatsachen, daß der Wasserkopf oder die Wassersucht des Kopfes nicht immer die Geistesthätigkeiten störe, wie Cabanis behauptet hatte und meint, das Gehirn könne seine Funktionen ausüben, auch wenn es in einer Flüssigkeit schwimmt. In einigen Fällen von Geistesverwirrung hat man geglaubt organische Alterationen zu entdecken; allein Broussais versichert, daß Verrücktheit vorhanden sein könne ohne die geringste bemerkbare Veränderung im Gehirn. Derselben Ansicht sind Esquirol und Pinel, beide berühmt wegen ihrer Studien über Geisteskrankheiten.

Kapitel VIII.

System des Gesichtswinkels und von den Beziehungen des großen Gehirnes zum kleinen Gehirn.

41. Diejenigen, welche den Gehalt der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten durch das Mittel der körperlichen Organe bestimmen wollten, haben verschiedene Theorien erdacht und dieselben auf unterschiedliche Thatsachen gestützt. Wir wollen eine kurze Notiz von denselben geben, indem wir zu gleicher Zeit zeigen, daß sie nichts zu beweisen vermögen gegen die Spiritualität der Seele.

42. Camper gibt vor, daß das Maaß der Intelligenz in der Stufenleiter der lebendigen Wesen der Gesichtswinkel sei, welchen zwei Linien bilden, von denen die eine von der Wurzel der oberen Zahnreihe bis zur Spitze der Stirn, und die andere ebenfalls von dieser Zahnwurzel gegen den Hinterkopf gezogen wird, indem sie ein wenig unter den Ohrenöffnungen vorbei geht; oder mit anderen Worten: aus einer Linie vom oberen Ende der Stirn bis zu der Wurzel der Oberzähne, die perpendikulär auf eine andere fällt, welche von der Zahnwurzel rückwärts in der Richtung der Basis des Schädels gezogen wird. Je kleiner dieser Winkel ist, desto mehr wird die Stirn sich zurückbeugen und desto unedler die Figur werden und der

der Thiere sich nähern. Wenn der Winkel ein rechter ist oder 90 Grade beträgt, wird das Gesicht in vertikaler Lage sein, und einen besonderen Charakter von Schönheit und edlem Aussehn erhalten. Ist der Winkel noch größer als 90 Grad, so erhält das Gesicht den Ausdruck von Majestät. Die griechischen und römischen Bildhauer gaben ihren Köpfen einen 90 Grad übersteigenden Gesichtswinkel insbesondere dann, wenn sie Jupiter darstellen wollten.

Weiter bemerkt Camper, daß der Gesichtswinkel des Europäers, des Menschen der edelsten Race, 80 bis 90 Grad beträgt; der des Kalmucken und des Negers 70, der des Orang-Utang 58 Grad. Andere Naturforscher weichen in diesen Maaßen ab; der Unterschied des Winkels steht jedoch fest. Bei den Säugethieren wird der Winkel noch kleiner, indem die Stirn sich immer mehr abplattet; bei den Reptilien und Fischen treffen beide Linien fast in eine zusammen, es verschwindet jeder Anschein von hervorspringendem Gesicht und der Kopf endigt in eine unförmliche Schnauze.

43. Diese Theorie ist mehr geistreich als solid. Zunächst muß man allerdings zugeben, daß, unter dem Gesichtspunkt der Schönheit und Würde, die Größe des Winkels eine nothwendige Bedingung sei; ganz abgesehen von der Farbe, wer würde nicht den Kopf eines Europäers dem eines Negers vorziehen? Man bemerkt leicht, daß jene Figuren schöner sind, die eine hohe Stirn haben und bei denen der untere Theil des Gesichtes weniger hervorspringt. Wir können den griechischen und römischen Künstlern nichts vorwerfen; die unserer Tage befolgen dieselbe Regel; einer Figur, welche durch Schönheit und Würde sich auszeichnen soll, gibt man immer einen großen Gesichtswinkel, eine hohe Stirn, welche den unteren Theil des Gesichtes beherrscht.

44. Allein, kann man von der Intelligenz dasselbe, wie von der Schönheit und Würde, sagen? Die Thatsachen bestättigen die Campersche Hypothese nicht. Tiedemann hat eine Abhandlung über das Gehirn des Negers, verglichen mit

dem des Europäers, geschrieben und behauptet darin, daß, trotz des Unterschiedes des Gesichtswinkels, in der inneren Struktur des Gehirnes durchaus keiner vorhanden sei. Derselbe Autor hat eine große Anzahl von Schädeln der meisten Raçen gemessen, und aus seinen Untersuchungen geht hervor, daß viele der am meisten barbarischen Völker ein ebenso entwickeltes Gehirn wie die Europäer haben.

45. Auch bei der Annahme, die Beobachtungen hätten das Verhältniß des Gesichtswinkels zur Intelligenz bestätigt, würde daraus folgen, die Seele sei nicht vom Gehirn verschieden? Gewiß nicht. Die größere Vollkommenheit des materiellen Organes, die in der größeren Entwickelung sich zeigt, wäre nur die größere Vollkommenheit des Werkzeuges; sie würde aber diesem seine Natur nicht rauben, noch das Wesen des hauptsächlichen Agens alteriren. (35.)

46. Die Lehre Camper's steht in Verbindung mit einer anderen, nach welcher die größere Intelligenz des Menschen davon abhängt, daß der vordere Theil des Gehirnes mehr als der hintere entwickelt ist; denn diese Entwickelung bewirkt, daß der Schädel und die Stirn größer ist, und läßt mithin auch den Winkel wachsen. Oken behauptet in seiner Naturgeschichte, daß bei den Säugethieren das vordere (große) Gehirn sechsmal größer ist, als das kleine (hintere) und beim Menschen neunmal. Ueberdies findet man bei Vergleichung des Volumens des Gehirnes des Menschen mit der Rückenmarkssäule, jenes ungefähr drei und vierzigmal größer, während bei den Thieren der Unterschied weit geringer ist; bei der Katze z. B. ist es nur viermal, bei der Ratte dreimal größer, wie Oken und Carus in seinen Elementen der Anatomie und in seiner Zootomie behauptet.

47. Niemand läugnet, daß Unterschiede zwischen dem menschlichen Organismus und dem der Thiere obwalten; allein auf den ersten Blick und abgesehen von diesen Vergleichungen, bietet sich eine höchst wichtige Bemerkung dar, welche die Frage hinreichend entscheidet. Steht der Unterschied des Men-

schen vom Thiere im Verhältniß zu diesen organischen Unterschieden? Man vergleiche das Gehirn eines Aristoteles, eines heil. Augustinus, eines Bossuet, eines Leibnitz, eines Newton in seinem Gewicht und Volumen mit dem irgend eines Thieres; und ich frage, sei auch das Verhältniß wie 4, wie 10, wie 100, wie 10000 (wenn man will) zu 1; wird darin das Maaß des Unterschiedes der Intelligenzen zwischen diesen Menschen und den mit ihnen verglichenen Thieren gegeben sein?

48. Doch ich wiederhole, daß die Thatsachen allen diesen Theorien widersprechen. Wenn es sich um das absolute Volumen handelt, so haben der Elephant, der Wallfisch und andere große Cetaceen ein weit größeres Gehirn, als der Mensch; ist ihre Intelligenz darum der unsrigen gleich?

49. Wenn man das Gehirn mit Rücksicht auf die ganze Körpermasse des Thieres betrachtet, so findet man ebensowenig den Schlüssel zur Erklärung des Unterschiedes der intellektuellen Fähigkeiten durch die körperlichen Organe. Das Gewicht des Gehirns des Saimini (einer Affenart) verhält sich zum Gewicht seines ganzen Körpers wie 1 zu 22; dasselbe Verhältniß ist beim Menschen vorhanden, ja es gibt Individuen, welche diesem Affen gegenüber sich im Nachtheil befinden, indem es vorkommt, daß das Verhältniß zuweilen wie 1 zu 25, zu 30, ja selbst zu 35 ist. Andere Thiere gibt es, deren Intelligenz viel größer als die des Menschen sein müßte, weil jenes Verhältniß noch größer ist, wie z. B. in dem Serin (wie 1 zu 14).

50. Wenn diese Thiere unter einander verglichen werden, so findet man ebenso wenig ein Verhältniß zwischen der respektiven Größe ihres Gehirnes und ihrem Verstande. In dem Esel ist das Verhältniß wie 1 zu 212, in dem Pferde wie 1 zu 400, in dem Elephanten wie 1 zu 500. Hiernach müßte der Esel verständiger als das Pferd und der Elephant sein; und vergleicht man diese drei Species mit den oben angeführten, so wäre der Unterschied enorm, was mit der Erfahrung in Widerspruch steht.

51. Was die Beziehung des vorderen Theiles des Gehirnes

zum hinteren betrifft, so gibt es ebenfalls merkwürdige Thatsachen, welche gegen die angenommene Proportion zeugen. Forsichon sagt (Widerlegung des Materialismus und der Phrenologie), Dr. Leuret habe gefunden, daß grade diejenigen Thiere, deren vorderes Gehirn mehr entwickelt ist, die am wenigsten verständigen sind. Wenn man die Theorie zuließe, welche wir bekämpfen, so hätte das Kaninchen mehr Verstand als die Affen, und der Esel und das Pferd müßten verständiger sein, als der Mensch. Folgende Zahlen theilt Dr. Leuret mit, in denen das Verhältniß nach Millimetren berechnet ist:

	Hinteres Gehirn.	Vorderes Gehirn.	Verhältniß.
Mensch . . .	36.	65.	1 : 1,80.
Pferd	27.	38.	1 : 1,40.
Esel	22.	29.	1 : 1,31.
Kaninchen . .	8.	10.	1 : 1,25.

Nach dieser Theorie müßte die Intelligenz des Menschen durch $1/_{1,80}$, die des Pferdes durch $1/_{1,40}$, die des Esels durch $1/_{1,31}$ und die des Kaninchen durch $1/_{1,25}$ ausgedrückt werden; oder in anderem Ausdruck, während die Intelligenz des Menschen 555 wäre, würde die des Pferdes 714, die des Esels 763, die des Kaninchens 800 sein. Risum teneatis.

52. Es folgt also mit Evidenz, daß nach der Erfahrung das Gehirn nicht das Maaß für die intellektuellen Fähigkeiten sein könne, möge es nun absolut, oder mit Beziehung zum ganzen Körper, oder in Vergleichung seines vorderen mit seinem hinteren Theile betrachtet werden. Es wäre mithin überflüssig, noch länger bei diesem Punkte zu verweilen, wenn wir nicht über das System des Dr. Gall noch etwas sagen müßten.

Kapitel IX.

Phrenologisches System.

53. Das phrenologische System ist folgendes. Man betrachtet das Gehirn als aus einer Anzahl einzelner

Theile bestehend, und jeden dieser Theile als das besondere Organ einer gewissen perzeptiven oder affektiven Fähigkeit. Auf der Phrenologie beruht die Kranioscopie, deren Objekt darin besteht, die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten eines Menschen aus den Protuberanzen (hervorragenden Unebenheiten) des Schädels zu erkennen. Die Kranioscopie kann betrachtet werden als ein Zweig der Phrenologie und beruht auf der Annahme, daß die äußere Form des Schädels das Volumen und die Figur der Gehirnmasse anzeige.

54. Die Phrenologen stimmen mit den meisten Physiologen und Psychologen darin überein, daß sie das Gehirn für ein Organ unserer geistigen Fähigkeiten ansehen; sie unterscheiden sich dadurch, daß sie es für zusammengesetzt, oder für eine Verbindung von einzelnen Organen halten, von denen jedes seine besondere Funktion hat.

55. Wenn die Phrenologie die Einfachheit und Freiheit der Seele anerkennt und sich darauf beschränkt, zu behaupten, daß das geistige Wesen sich verschiedener Theile des Gehirnes bediene, je nach den verschiedenen Funktionen, die es zu verrichten hat, wenn sie die Neigungen, für deren Organe sie die verschiedenen Theile des Gehirnes hält, als dem freien Willen unterworfen ansieht: so wird sie mit den gesunden psychologischen Lehren nicht in Widerspruch stehen und eines der vielen Systeme sein, die man erdacht hat, um die Geheimnisse des Menschen zu erklären. Wenn sie jedoch die materiellen Organe mit dem geistigen Wesen, das sich derselben bedient, verwechselt, wenn sie die Neigungen, die in ihnen wurzeln, in nothwendige Thatsachen verwandeln will, welche vom freien Willen nicht beherrscht werden können, dann verfällt die Phrenologie in den Materialismus und Fatalismus und ist bereits durch dasjenige widerlegt, was wir gegen diese Irrthümer gesagt haben (Kap. 2. und 4.).

56. Prüfen wir jetzt in Kürze die Fundamente und die Methode der Phrenologie auf dem Gebiete der Thatsachen.

Zunächst spricht gegen die Phrenologie von vornherein die

Einseitigkeit, welche sie auszeichnet. Sie beachtet nur das Volumen und die Figur des Gehirnes und sieht ab von den übrigen Eigenschaften dieses Organes. Mit welchem Recht? Wenn das Volumen und die Figur der Theile zur Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der geistigen Fähigkeiten beitragen kann, warum kann hierauf nicht gleichfalls Einfluß haben die Natur, die innere Organisation eben dieser Theile? In dem ganzen Organismus des Menschen macht man die Erfahrung, daß für die physiologische Beurtheilung das Maaß des Volumen und der Figur nicht hinreicht, sondern daß die Analyse der Natur des Organes nöthig ist; bei Gleichheit des Volumen und der Figur kann Ungleichheit des Gewichtes und deßhalb der Masse vorhanden sein; auch wenn das Gewicht gleich ist, kann das Gewebe, können die physischen, chemischen und vitalen Eigenschaften verschieden sein; warum also sollen wir uns auf die bloße Schätzung des Volumen und der Figur beschränken? Dies scheint allen physiologischen Prinzipen entgegen zu sein.

57. Ferner: die Funktionen der Organe hängen von ihrer größeren oder geringeren Vitalität (Lebenskraft) ab, und diese kann nicht durch ein einziges, isolirtes Organ ermittelt werden und noch weit weniger, wenn man bloß sein Volumen und seine Figur beachtet. Jedermann kennt die Beziehungen des Herzens zum Gehirn und die in dem letzteren durch die Circulation des Blutes hervorgebrachten Bewegungen. Die Funktionen des Gehirnes sind also Einflüssen untergeordnet, welche von seinen Dimensionen ganz verschieden sind und wer bloß die Daten beachtet, welche die letzteren gewähren, vergißt andere, für die Lösung des Problems sehr wichtige. Das Rückenmark, das ganze Nervensystem, sowohl das encephalische, wie das Gangliensystem, üben Funktionen aus, die im Leben höchst wichtig sind; die Verschiedenheit der Temperamente ruft überaus große Unterschiede hervor, sowohl in den rein organischen, wie auch in den animalen Funktionen. Die Einseitigkeit des phrenologischen Systemes erscheint also der Vernunft

und Erfahrung zuwider, wenn man sich darauf beschränkt, nur das Volumen und die Figur der Theile des Gehirns in Betracht zu ziehen.

58. Gall muß annehmen, daß die Organe der Seele an der Oberfläche des Gehirnes sich befinden; eine Annahme, die der Erfahrung widerspricht. Flourens hat durch viele Experimente bewiesen, daß beträchtliche Theile des Gehirnes, sowohl vorn als hinten und an den Seiten, weggenommen werden können, ohne daß das lebende Wesen irgend eine seiner Fähigkeiten verliert. Diese Entdeckung von Flourens wird bestätigt durch die Experimente Berard's, Cabanis's und anderer Physiologen.

59. Man hat keine constante Beziehung zwischen den Verletzungen bestimmter Theile des Gehirns und den Fähigkeiten, die ihnen zugeschrieben werden, beobachtet, noch auch zwischen dem Volumen der ersteren und der Entwicklung der letzteren. In solchen Materien aber kann man ohne das Licht der Thatsachen nicht vorwärts kommen.

60. Die Kunst, die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten nach der bloßen Besichtigung des Schädels zu beurtheilen, entbehrt jedes Fundamentes, wenn man kein Verhältniß zwischen dem Volumen der Gehirntheile und der Entwicklung der respektiven Fähigkeiten annehmen kann. Durch den Beweis also, daß dieses Fundament nicht vorhanden, ist die Kranioscopie vernichtet. Doch hiervon abgesehen, ist dieselbe für sich allein den gewichtigsten Einwendungen unterworfen, denen sie nicht entkommen kann, auch wenn die Wahrheit der phrenologischen Wissenschaft erwiesen wäre. Die Kranioscopie bedarf nicht bloß zu ihrer Begründung, daß ein wirkliches Verhältniß zwischen den Theilen des Gehirnes und der Entwicklung der Fähigkeiten bestehe, sondern auch, daß der Schädel der wahre Abdruck jener Theile sei, was nicht immer wahr ist.

61. M. Magendie hat entdeckt, daß weder die Wirbelsäule vollkommen durch das Mark ausgefüllt werde, noch der

Schädel durch das Gehirn, und daß sowohl das Rückenmark, wie das Gehirn, von den Häuten, die sie bedecken, durch eine Flüssigkeit getrennt ist, welcher derselbe Physiologe den Namen der cephalo-spinalen und cephalo-rachitischen gegeben hat.

62. Richerand bemerkt, daß bei den Individuen von lymphatischem Temperament die späte Entwicklung der Schädelknochen bewirke, daß das Gehirn, überladen mit wässrigen Säften, ein bedeutendes Volumen verlange, ohne deßhalb einen größeren Theil von Marksubstanz zu enthalten; und überdies bemerkt man, daß solche Menschen meistens ungeeignet sind zu intellektuellen Arbeiten und selten in demjenigen Fortschritte machen, was Aktivität und Beharrlichkeit fordert.

63. Es gibt verschiedene Verschlingungen der Gehirnmasse, welche mit dem Schädel in keiner Berührung sich befinden; sie können also auch nicht durch seine Form dargestellt werden.

64. Abgesehen von dem physiologischen Theil, ist die Lehre Gall's auch auf dem psychologischen Gebiet nicht zulässig. Die Art, wie er die Vernunft und den Willen erklärt, führt zu verderblichen Schlußfolgen.

65. Nach Gall sind die Vernunft und der Wille nicht besondere Fähigkeiten, sondern bloße Resultate. Jede der genannten Fähigkeiten hat nach dem System der Phrenologie ihre besondere Perzeption, ihr besonderes Gedächtniß und ihre besondere Inklination, so daß also die Vernunft „das Resultat der gleichzeitigen Thätigkeit aller intellektuellen Fähigkeiten" und der Wille „das Resultat der gleichzeitigen Thätigkeit der höheren intellektuellen Fähigkeiten" ist. Diese Lehre steht in Widerspruch mit der der alten und neueren Psychologen, welche die Vernunft und den Willen als einfache und Grund-Vermögen angesehen haben und vernichtet überdies die Einheit des Bewußtseins; denn wenn weder die Vernunft noch der Wille etwas Anderes als ein Resultat ist, dann sind beide nichts mehr als eine Verbindung mehrerer Dinge, und mithin zusammengesetzt. Wenn man erwiedert, es könne auch einfache Resultate geben, so werden wir bemerken, daß in die-

sem Falle die Phrenologen sich genöthigt sehen würden, einfache Fähigkeiten anzunehmen, die das Produkt des Zusammenwirkens anderer wären. Warum also diese nicht von vornherein annehmen? Ueberdies, was ist ein einfaches Resultat, das aus einer Verbindung von Ursachen entsteht? Jede Ursache wird, eben weil sie Ursache ist, in dem Produkt etwas Verschiedenes hervorbringen von dem, was die andere hervorbringt; es wird also Multiplicität in ihm vorhanden sein.

66. Werden wir aus dem Gesagten folgern, daß aus der Constitution der Organe nichts auf die Fähigkeiten des Menschen geschlossen werden könne? Dies wäre eine andere Uebertreibung. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die größere Vollkommenheit des Körpers zur größeren Entwicklung der Fähigkeiten der Seele beiträgt. Viele Philosophen glauben, daß kein Unterschied zwischen den menschlichen Seelen vorhanden sei, und daß die Verschiedenheit in der Ausdehnung der Fähigkeiten in den Individuen allein von der größeren oder geringeren Vollkommenheit der Organe abhänge, mit denen sie sich verbunden finden. Wer hat nicht die Höhe und Hervorragung der Stirn vieler ausgezeichneter Menschen bemerkt? Wer hat sich nicht oft geneigt gefunden, auf die geistigen Eigenschaften einer Person aus ihrem Gesicht, ihrer Figur, ihren Bewegungen zu schließen? Ich will also durchaus nicht jede Beobachtung, um durch äußere Anzeichen auf die inneren Fähigkeiten zu schließen, verdammen; ich bemerke nur, daß man nicht leicht zum Range einer Wissenschaft eine Verbindung von Thatsachen erheben solle, die nicht immer constant, oft widersprechend und meistens schlecht angewendet sind auf das Objekt, um das es sich handelt.

67. Um in dieser Materie einige leitende Regeln zu geben, will ich noch einige Bemerkungen hinzufügen, welche man nie aus den Augen setzen darf.

1.

Man darf kein System annehmen, welches in

Widerspruch mit der Geistigkeit der Seele und der Freiheit ihres Willens steht.

2.

Wenn diese Prinzipe unangetastet bleiben, ist kein Bedenken dabei, gewisse Beziehungen zwischen der größeren oder geringeren Vollkommenheit des Organismus und der Entwicklung der Fähigkeiten der Seele anzunehmen.

3.

Da diese Sachen lediglich von der Beobachtung abhängen, so ist es nöthig, sich vor dem Aufstellen einer allgemeinen und absoluten Behauptung zu hüten, ohne vorher eine große Anzahl von Thatsachen gesammelt zu haben, die sich auf Menschen aller Raçen, aller Stufen der socialen Verhältnisse, aller Alter, Geschlechter, Stände und Lebenslagen beziehen.

4.

Im Allgemeinen ist die Einseitigkeit zu Gunsten eines bestimmten Organes gefährlich; denn bei der innigen Beziehung, die alle Organe unter sich haben, müssen nothwendig die einen großen Einfluß auf die anderen ausüben.

68. Aus dem eben angeführten Grunde hat das System Lavater's Vorzüge vor dem Gall'schen. Lavater betrachtet den Schädel nicht als einziges Anzeichen der geistigen Fähigkeiten, sondern dehnt seine Beobachtung auf den ganzen Körper aus. Das Temperament, die Gestalt und Größe des Kopfes, die Geberde, die Stellung, das Benehmen, den Ton der Stimme, die Augen, den Blick, den Mund, die Nase, die Stirn, den Bart, den Hals, die Brust, die Muskeln, die Hände, die Haare selbst zieht er in Betracht, um mit Sicherheit zu urtheilen. Diese Lehre, sei übrigens ihr Werth und ihre Wich-

tigkeit welche sie wolle, ist vernünftiger als die der Phrenologen, da sie mehr in Uebereinstimmung steht mit den richtigen physiologischen Prinzipien und mit dem, was den meisten Menschen der gesunde Sinn sagt, wenn sie sich vorsetzen, aus der äußeren Erscheinung auf das Innere zu schließen.

Kapitel X.

Die Seele der Thiere und ihr Unterschied von der des Menschen.

69. Die Natur der Seele der Thiere ist ein Geheimniß, das die philosophischen Untersuchungen nicht aufzuklären im Stande waren. Die Materialisten haben diese Schwierigkeit zu benützen gesucht und sie den Vertheidigern der Spiritualität der Seele des Menschen vorgeworfen. „Wenn das Thier," sagen sie, „das nur Materie in sich schließt, fühlt, empfindet, so sehen wir, daß ein rein materieller Organismus Sensationen hervorbringen kann; warum also sollte ein solcher, indem er sich vervollkommnet, nicht auch fähig sein, den Gedanken, den Willen, und alle die Phänomene zu erzeugen, die der Mensch darbietet?" Es ist äußerst schwierig, die Natur der Seele der Thiere zu erklären; es ist aber ungemein leicht, zu zeigen, daß diese philosophische Dunkelheit zu Gunsten der Materialisten nichts beweist.

70. Descartes und andere Philosophen haben behauptet, daß in den Thieren keine Sensation vorhanden, daß sie bloße Maschinen seien, so daß Alles, was wir an den Thieren sehen, nichts Anderes als bloße Bewegung wäre, hervorgebracht durch mechanische Kräfte. Wenn man sie sticht oder brennt, so schreien sie und geberden sich ungestüm; wenn sie können, fliehen sie, und wenn nicht, setzen sie sich zur Wehr, stechen, kratzen oder beißen; aber diese Phänomene entstehen nicht daher, daß das Thier Schmerz empfindet, sondern, weil wir durch den Stich oder das Feuer eine Kraft in Bewegung

bringen, welche den Ton der Stimme und jene Bewegungen hervorbringt. Auch beim Aufziehen einer Uhr hört man einen gewissen Ton und sieht Bewegungen, ohne daß die Uhr irgend eine Sensation erfährt. Diese philosophische Meinung löst nicht den Knoten, sondern sie zerhaut ihn; sie ist eine verzweifelte Ausflucht, um den Schwierigkeiten zu entkommen. In ihrer eigenen Sonderbarkeit und Abenteuerlichkeit besitzt sie ein mächtiges Vorurtheil gegen sich. Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

71. Bei Untersuchung dieser Frage ist viel Unnützes gesprochen worden, weil man weiter gehen wollte, als die Schranken es erlaubten; bestimmen wir darum vor Allem diese genau; wir werden dadurch auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit wenigstens, wenn nicht der Wahrheit, einen beträchtlichen Fortschritt machen.

Die Frage über die Seele der Thiere gehört zu denen, welche wir dem realen Gebiet angehörige genannt haben (S. Reine Ideologie Kap. 15.); es handelt sich nicht um Ideen, sondern um Thatsachen; es ist daher nöthig, vor allem Anderen die Erfahrung zu befragen. Sehen wir, was diese uns sagt.

72. Die Thiere haben einen dem unsrigen analogen Organismus. Sie entstehen durch Zeugung, erhalten sich und wachsen durch Ernährung; sterben durch Auflösung. Dies bezeugen uns die Sinne, und die Zoologie und die vergleichende Anatomie erklären es weitläufig.

Bei der Anwendung der Mittel für die Erhaltung des Individuums und der Gattung sehen wir Analogie mit demjenigen, was wir thun. Die Thiere suchen die Nahrung und das Uebrige, was ihre Existenz begünstigt; sie fliehen vor dem, was sie beeinträchtigt; sie verschaffen sich Sachen, die uns Annehmlichkeit bereiten und hüten sich vor anderen, die uns Schmerz verursachen. Im Winter nähern sie sich der Wärme und setzen sich den Sonnenstrahlen aus; im Sommer ziehen sie sich in kühle Orte zurück; sie folgen dem, der für sie Sorge

trägt und ihnen schmeichelt; sie entfernen sich von dem, der ihnen feindlich gegenüber tritt; wenn sie das ihnen Angenehme erreichen, machen sie Geberden der Zufriedenheit; wenn sie einen Stoß, oder eine Wunde empfangen, geben sie Klagetöne von sich, erleiden Convulsionen, denen ähnlich, die wir bei den Menschen sehen. Diese Phänomene lassen keinen Zweifel zu; sie sind kein Gegenstand des Streites, da sie sich offenbar den Sinnen darbieten. Die Schwierigkeit besteht darin, die Natur des inneren Prinzips zu erklären, dem sie entspringen. Hier hört die Beobachtung auf und fängt die Discussion an.

73. Da wir uns nicht in das Innere des Thieres versetzen können, um intuitiv dasjenige zu sehen, was dort vorhanden ist, so ist es klar, daß die Streitfrage zwischen Descartes und seinen Gegnern nicht durch unmittelbare Erfahrung entschieden werden kann. Die größten Fortschritte der Zoologie würden nicht über die organischen Bewegungen hinausführen. Wenn Descartes darauf besteht, zu behaupten, daß das Prinzip derselben kein sensitives Wesen ist, so würde kein Mittel vorhanden sein, ihn durch die Erfahrung zu überführen. Die Sensation kann man weder sehen, noch mit Händen greifen; in diesem Falle erstreckt sich die Beobachtung nicht über die körperliche Sphäre hinaus; Descartes wird zugeben, daß dies oder jenes Fluidum, diese oder jene Bewegung, diese oder jene chemische Combination, diese oder jene Aehnlichkeit mit dem, was in uns Sensationen hervorbringt, vorhanden sei; allein er wird läugnen, daß solche in den Thieren vorhanden; er wird sagen, die Aehnlichkeit sei nicht die Thatsache selbst; auch bei der Annahme, daß keine Disparität in den Phänomenen, könne noch nicht auf Aehnlichkeit im Prinzip geschlossen werden; und wenn man ihn drängte mit der Beständigkeit dieser Harmonie im äußeren Anschein, wird er sich auf die göttliche Allmacht berufen und erwiedern, daß, wenn menschliche Künstler dahin gelangt sind, Automaten zu construiren, welche wunderbare Bewegungen ausführten, so habe

der unendlich weise und mächtige Gott um so viel mehr noch weit vollkommenere Maschinen construiren können.

74. Man muß gestehen, es wäre schwierig, einem Philosophen beizukommen, der auf solche Weise sich verschanzte; nichtsdestoweniger muß man zugeben, daß das Argument der Analogie hier so plausibel ist, daß es unsere Zustimmung mit einer Gewalt sich erzwingt, der wir nicht widerstehen können. Wohl können wir glauben, daß Descartes selbst auf seine Meinung vergaß, wenn er sein Studirzimmer verließ, und daß er das lebhafte Geschrei einer Katze, auf deren Schwanz er zufällig trat, nicht für den Ton einer Orgel hielt, deren Tasten er gedrückt.

Wir wollen uns daher vollkommen beruhigen bei dem Grunde der Analogie, bei dem der allgemeine, gesunde Sinn sich beruhigt; es ist keine gute Weise, eine philosophische Frage zu erörtern, damit anzufangen, dem ganzen Menschengeschlecht zu widersprechen. Indem wir somit von vornherein in den Thieren wahre Sensationen annehmen, wie die Phänomene sie uns anzeigen, werden wir die übrigen Fragen erörtern, die auf diesen Punkt sich beziehen. Ich werde die Ideen entwickeln und mit der größtmöglichsten Präcision die Fragen zu erörtern suchen, wie der Gegenstand es erfordert.

75. Ist das sensitive Prinzip der Thiere ein materielles? Nein. Die Materie ist unfähig zu empfinden; dies ist in der Aesthetik bewiesen worden (Kap. 6); es ist nicht nöthig, die dort angeführten Argumente zu wiederholen.

76. Ist die Seele der Thiere spirituell, von geistiger Natur? Nein. Denn unter Geist verstehen wir eine einfache, intelligente und freie Substanz; und Freiheit und Intelligenz finden sich nicht in den Thieren. Die Erfahrung bezeugt es.

77. Ist die Seele der Thiere immateriell, unkörperlich? Ja. Die Immaterialität schließt Negation der Materie ein. Nachdem wir bewiesen haben, daß sie nicht Materie sei, können wir sie ohne Widerspruch nicht für materiell halten.

78. Ist *Immaterialität* (Unkörperlichkeit) gleichbedeutend mit *Spiritualität* (Geistigkeit)? *Nein.* Die Immaterialität schließt nur Negation der Materie ein; die Spiritualität bezeichnet, außer dieser Negation, noch Substanzialität, Simplicität, Intelligenz und Freiheit.

79. Gibt es eine *Mitte* zwischen dem *Materiellen* *und Immateriellen? Nein.* Denn es gibt keine zwischen der Affirmation und Negation.

80. Gibt es eine *Mitte* zwischen der *Materie* und dem *Geiste? Ja.* Denn ein Wesen, das nicht Materie ist und nicht die in der Spiritualität eingeschlossenen Eigenschaften hat, wird diese Mitte sein, die wir suchen.

Wir haben bewiesen, daß die Seele der Thiere weder Materie (75) noch Geist ist (76); *sie ist also ein zwischen Materie und Geist in der Mitte liegendes Wesen.*

81. Welches ist die innere Natur, das Wesen dieser Seele, dieses Mittelwesens zwischen Geist und Materie? Ich weiß es nicht, und es scheint mir sogar, daß die Frage unlösbar sei. Die Seele des Thieres kennen wir nicht durch intellektuelle Intuition; wir sind uns ihrer nicht bewußt durch innere, unmittelbare Erfahrung, da sie nicht in unserem Innern sich befindet; wir nehmen sie nicht wahr durch die Sinne, weil diese über die Phänomene der Beobachtung nicht hinausreichen; sie fällt auch nicht unter irgend eine der Ideen, welche wir intuitive genannt haben; wir können sie mithin nur durch einen allgemeinen Begriff erkennen, in welchem die des Immateriellen und des Subjektes enthalten sind, an dem die sinnlichen Phänomene sich verwirklichen.

82. Dies sind die Gränzen der Frage; was über sie hinausgeht, ist mehr oder weniger wahrscheinliche Conjektur, kann sich aber nicht zur Gewißheit erheben.

83. Nachdem wir die Gränzen der Frage festgestellt haben in dem, was das Wesen des sensitiven Prinzips der Thiere betrifft, untersuchen wir den Gehalt des Einwurfs, der uns entgegengestellt wird, um zu beweisen, daß der Mensch kein

spirituelles Prinzip in sich schließt, und nichts anderes sei als ein vervollkommnetes Thier.

84. Wenn es feststeht, daß die Seele der Thiere nicht Materie ist, so wird, weit entfernt, daß die Immaterialität der unsrigen dadurch erschüttert werde, dieselbe vielmehr eben dadurch bestättigt. Das Argument ist a fortiori, und wendet sich gegen die Gegner zurück. Sie sagten: „Die Seele der Thiere ist Materie, also kann es auch die des Menschen sein," und wir antworten: „Die Seele der Thiere kann nicht Materie sein, also noch weit weniger die des Menschen."

85. Was die Spiritualität betrifft, so bleibt die Frage gleichfalls beantwortet. Unter Geist verstehen wir eine einfache, intelligente und freie Substanz; die menschliche Seele hat diese Eigenschaften und die des Thieres entbehrt der Intelligenz und Freiheit; also ist jene Geist und diese nicht.

86. Beide sind immateriell; dies ist gewiß, denn beide entbehren der Materie. Also sind beide geistig? Die Schlußfolge ist falsch, denn Immaterialität ist nicht synonym mit Spiritualität (78).

87. Sehen wir jetzt, was die Erfahrung uns lehrt rücksichtlich der Vollkommenheit des Menschen, verglichen mit der des Thieres.

88. Die Perzeption des Thieres ist rein sinnlich, hat nichts intellektuelles. Die allgemeinen, nothwendigen Wahrheiten liegen außerhalb seiner Fassungskraft.

89. Selbst in dem Gebiete der materiellen Objekte erhebt sich das Thier nicht über die vorübergehenden Phänomene; es nimmt dasjenige wahr, was es im Augenblick sinnlich erfährt und erinnert sich an das, was es erfahren hat; hierüber geht es nicht hinaus. Der Mensch im Gegentheil denkt über die gegenwärtigen und vergangenen Sensationen nach, combinirt sie in tausenderlei Weise; bildet sich in seiner Phantasie neue Objekte, die er durch seine Thätigkeit äußerlich in den Wundern der schönen und mechanischen Künste verwirklicht.

90. Die Sensibilität im Menschen erhebt sich unendlich

weit über die der Thiere, weil sie an der Intelligenz Theil nimmt; sie empfängt nicht bloß die Eindrücke der Sinne, sondern bemerkt auch die Schönheit und Harmonie der sinnlichen Welt. Das Thier, das in dem Atelier Michel-Angelo's und Raphaels sich befände, würde dieselben Figuren und Farben, wie diese selbst, sehen; aber man vergleiche, wenn man es wagt, diese stupide Sensibilität mit der erhabenen Inspiration des Künstlers!

91. Aus diesen Betrachtungen, welche man leicht noch mehr erweitern könnte, folgt klar, daß, auch wenn man bloß das sinnliche Gebiet in Betracht zieht, der Mensch sich unendlich hoch über die Thiere erhebt; wer es läugnet, verdient nicht die Ehre der Widerlegung.

92. Der Mensch nimmt außer den sinnlichen Phänomenen in den sinnlich wahrgenommenen Objekten eine Thatsache wahr: die Ausdehnung, und findet in ihr eine fruchtbare Idee, aus der eine umfassende Wissenschaft, die Geometrie, entspringt. Das Thier nimmt die ausgedehnten Objekte wahr, aber erkennt nicht die Ausdehnung; durch das erstere sorgt es für seine Bedürfnisse; aus Mangel des letzteren erhebt es sich nicht, wie der Mensch, zu den geometrischen Ideen, welche zu der Erklärung der Wunder des Universums führen.

93. Dasselbe findet mit der Zahl Statt; das Thier sieht die Verbindungen von Einheiten, allein es erkennt weder die Zahl noch die Einheit, und so entbehrt es der Elemente der allgemeinen Arithmetik, welche in Verbindung mit der Geometrie uns die Geheimnisse der Natur erschließt.

94. Hieraus ergibt sich die Herrschaft, welche der Mensch über die Körperwelt besitzt, und die servile Fertigkeit, der das Thier unterworfen bleibt. Dieses gehorcht einer fest bestimmten Ordnung, welche es selbst für seinen eigenen Gebrauch nicht zu ändern vermag; jener bezwingt, wenn er auch die Gesetze der Natur nicht ändern kann, die einen durch die anderen, oder disponirt sie in einer Weise, daß sie sich gegen-

seitig unterstützen, je nach den Wirkungen, die er hervorzubringen beabsichtigt.

95. Die Ameise häuft ihre kleinen Vorräthe auf; die Biene arbeitet ihre Honigscheiben aus, der Biber baut seine Dämme und die Schwalbe ihr Nest, aber stets auf dieselbe Weise, ohne Fortschritt, ohne auch nur die kleinste Verbesserung. Tausendmal erleiden sie in ihrem Werke dieselben Widerwärtigkeiten durch die Menschen und durch die Natur und eben so oft setzen sie sich ihnen wieder aus. Was beweist dies? Es beweist, daß sie ohne Verstand, ohne Wahl, aus bloßem Instinkt, nach einem nothwendigen Antriebe zu Werke gehen, dem sie nicht widerstehen können. Bewundern wir diesen Instinkt; die Bewunderung ist gerecht, denn sie richtet sich auf die Güte und Weisheit des Schöpfers; aber erkennen wir die Ueberlegenheit der Intelligenz und seien wir nicht so thöricht beim Anblick einer Honigscheibe oder eines Nestes ihre Werkmeister mit dem Menschengeschlecht zu verwechseln, mit dem Menschen, der die Pyramiden Egyptens, die Amphitheater, das Escurial, die Peterskirche zu Rom und den Tunnel zu London erbaut hat, der die Erde mit Häusern, Dörfern, Flecken und volkreichen Städten, wie Ninive, Babylon, Paris und London bedeckt hat, der die Enden der Erde durch Eisenbahnnetze verbunden, der über die Flüße prächtige Brücken geschlagen, der dem Ackerbau und der Industrie das Wasser der Quellen und Seen und selbst der Eingeweide der Erde dienen läßt; der die Einöden in angenehme Wohnplätze, die Steppen in Fruchtgefilde, in reizende Thäler und grünende Wiesen verwandelt, der der Wuth der Elemente gebietet und ohne Schrecken auf die Mitte des Oceans sich begibt; der wunderbare Mechanismen zusammensetzt, welche, die Gestirne nachahmend, dazu dienen, die Zeit zu messen, der staunenswerthe Werkzeuge combinirt, die für sich allein die wunderbarsten Kunstprodukte ausarbeiten; der es bereits versucht, selbst die Lüfte zu beherrschen und sich kühn bis zu verwegener Höhe erhebt; der dahin gelangt ist, die Entfernungen zu vernichten, indem er die Elec-

tricität für die Mittheilung seiner Gedanken zu Hilfe ruft; verwechselt das Menschengeschlecht, welches alle diese Wunder vollbracht hat, und täglich in seinem Lauf mit Riesenschritten voranschreitet, verwechselt es, ich bitte euch, nicht mit den Thieren; vergleichet nicht diese Werke des Geistes mit dem Neste des Vogels, den Zellen der Biene und dem Damme des Bibers; denn solche Vergleiche sind unsinnig, sind ebenso lächerlich, als gottlos.

96. Wenn wir schon rücksichtlich der materiellen Dinge einen so großen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere finden, wie wird es erst in dem rein intellektuellen und moralischen Gebiet sich verhalten? Die Ideen des Seins, der Substanz, der Ursache, Wirkung, des Guten, Bösen, Erlaubten, der Tugend, des Lasters, des Rechtes, der Pflicht, der Gerechtigkeit — finden sie sich etwa in den Thieren? Die Ruhmbegierde, die Freundschaft, die Bewunderung, der Enthusiasmus, das Gefühl der Schönheit, der Erhabenheit, die Wahrnehmung aller moralischen Beziehungen des geschaffenen Wesens zu Gott, zu sich selbst, zu seines Gleichen, — ist dies etwa in den Thieren vorhanden? Das Verlangen nach Unsterblichkeit, die Sorge für die Zukunft, die ängstliche Wißbegier in Betreff des letzten Zieles, die Vorempfindung der Geheimnisse des Grabes, — ist auch nur ein Schatten hievon bei den Thieren zu finden?

97. Seit vielen Jahrhunderten befinden sich die Thiere auf der Erde; warum haben sie den Menschen noch nicht erreicht? Warum haben sie sich ihm nicht einmal genähert? Warum bedienen sie sich nicht der Schrift und der Sprache? Sie haben die menschliche Gesellschaft vor Augen; sie sind die Opfer derselben, dulden von ihr die größte Unterdrückung, und sie denken nicht daran, Pläne zu ihrer Emancipation zu entwerfen. Man vergleiche sie mit jenen Negern, welche die menschliche Grausamkeit mißhandelt und demüthigt. Auch der arme Sklave duldet und wird oft den Thieren gleich geachtet, die ihn umgeben; sein Geist befindet sich in tiefer Unwissen-

heit, sein Wille ist verthiert; in seiner Figur und Haltung spiegelt sich die Entwürdigung ab, in der er dahinlebt; doch hütet euch, ihn mit dem Thier zu verwechseln! In seinen Augen glänzt der Funke der Intelligenz, und in seinem Herzen brennt die Flamme des Stolzes; er weiß über sein Loos nachzudenken; er weiß sich zu vergleichen mit den Gefährten seines Mißgeschickes; er versteht es, an einem Tage endlich sich zu erheben, seinen Herrn zu ermorden, seine Unabhängigkeit und Freiheit zu proklamiren, und wenn das Geschick ihm ungünstig ist, seinen Tagen ein Ende zu machen durch Selbstmord. Dies thut der Mensch auf seiner untersten Stufe; nichts von dem thut das Thier. Seit Jahrhunderten duldet das Pferd den Zügel und trägt der Esel und das Kameel geduldig seine Last, lassen die Heerden für die Nahrung des Menschen sich zur Schlachtbank führen und haben noch nie daran gedacht, sich wider ihn zu erheben, haben noch nie jene furchtbaren Anschläge gefaßt, von denen wir schreckliche Beispiele bei den alten und neuen Sklaven finden.

98. Unnöthig wäre es, noch mehr Argumente anzuführen, um die Superiorität des Menschen, den wesentlichen Unterschied, der ihn von den Thieren scheidet, zu beweisen. Die Dunkelheit, welche bei den Fragen über die Seele der letzteren sich zeigt, beweist nichts, wenn es sich darum handelt, sie gleichzustellen oder auch nur zu vergleichen mit unserem intelligenten, freien, sich selbst und das Universum erkennenden Geiste, der bis zur ersten Ursache aller Dinge sich erhebt und über die Zeit hinaus in die Regionen der Ewigkeit schweift. Auch in der Pflanzenwelt zeigen sich Schwierigkeiten und Dunkelheiten; wird man deßhalb billiger Weise unser Lebensprinzip mit dem, das die Pflanzen belebt, verwechseln? Schwierigkeiten sind bei der Erklärung vieler mechanischer und chemischer Phänomene vorhanden; wird es vernünftig sein, das intellektuelle und moralische Gebiet mit dem mechanischen und chemischen zu verwechseln? Die Zweifel über einen

Punkt berechtigen nicht, die Wahrheit zu verwerfen, die an anderen erglänzt; das Telescop des Astronomen gelangt nicht dahin, die Schatten der Abgründe des Raumes zu zerstreuen; aber deßhalb wird der Astronom nie auf die abenteuerliche Idee gerathen, die Phänomene zu läugnen, die er mit seinen Augen am Himmelsraum beobachtet.

Theodicee.

Theodicee.

Kapitel I.

Vorbegriffe.

1. Ich nenne Theodicee die Wissenschaft, welche von Gott handelt, insofern er durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann.

2. Die Philosophie ist keine eitle Unterhaltung, sie ist eine ernste, wichtige Wissenschaft, und sie wäre es nicht, wenn sie uns zu keinen Resultaten führte. Unter diesen bei weitem das wichtigste ist die Erkenntniß Gottes. Bevor wir weiter gehen, werfen wir einen Blick auf dasjenige, was wir in den vorhergehenden Untersuchungen ermittelt haben. Um ein dauerhaftes Gebäude aufzuführen, muß man der Festigkeit des Bodens sich versichern, auf welchen man den Grund legt.

3. Die Untersuchungen der Aesthetik, Ideologie und Psychologie haben uns zu folgenden Resultaten geführt:

1.

Das Subjekt unserer inneren Phänomene ist eine einfache, sensitive, intelligente und freie Substanz.

2.

Es gibt außer uns eine Körperwelt oder eine Verbindung von ausgedehnten Substanzen, welche beständigen Gesetzen unterworfen sind, die sie in Ordnung und Harmonie inmitten ihrer beständigen Veränderungen erhalten.

3.

Ein Theil der organischen Materie ist mit unserer Seele verbunden und bildet das, was wir unseren Körper nennen. Dieser ist den Gesetzen der Körperwelt unterworfen und überdies an unseren Geist gebunden, auf den er Einfluß hat und von dem er seinerseits Einfluß empfängt.

4.

Unsere Ideen haben einen subjektiven und objektiven Werth; d. h. sie haben nicht bloß Geltung in Betreff der Thatsachen, die in der Seele selbst sich vorfinden, sondern sie können uns auch in rechtmäßiger Weise, wie es in der That geschieht, zur Erkenntniß dessen hinführen, was außer uns ist.

5.

Obgleich unsere Ideen durch das Mittel der Sensationen hervorgerufen werden, so unterscheiden sie sich doch wesentlich von diesen und haben einen wirklichen Werth außerhalb des sinnlichen Gebietes.

6.

Die Grundlage unserer Beziehungen zur Körperwelt ist die Idee der Ausdehnung.

7.

Die Fundamentalidee unseres Geistes ist die

des Seins. Diese, verbunden mit der des Nichtseins, erzeugt das Prinzip des Widerspruches, die unentbehrliche Grundlage für jede Erkenntniß, die unzertrennliche Bedingung alles dessen, was ist und sein kann in dem idealen, wie in dem realen Gebiet.

8.

Die Ausdehnung, die aktive Sensibilität, die Intelligenz und der Wille sind für uns Objekte der Intuition.

9.

Alle menschlichen Geister haben ein gemeinschaftliches Gesetz, das Vernunft genannt wird; dieses bildet sich aus einer Verbindung von unwiderstehlichen intellektuellen Instinkten und evidenten Wahrheiten.

10.

Wir haben die Idee der Substanz; die Vernunft, in dem rein idealen Gebiet, lehrt uns die Möglichkeit der Existenz vieler Substanzen, und in Verbindung mit der inneren und äußeren Erfahrung bezeugt uns dieselbe, daß solche in der That vorhanden sind.

11.

Wir haben die Idee der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit. Die Erfahrung lehrt uns, daß es zufällige Wesen gibt, und die Vernunft zeigt, daß es etwas Nothwendiges geben müsse.

12.

Die Vernunft, in dem rein idealen Gebiet, gibt uns die Ideen von Ursache und Wirkung und in Verbindung mit der inneren und äußeren Erfahrung macht sie uns gewiß, daß diese Ideen sich realisirt finden.

13.

Wir haben gleichfalls die Idee des Unendlichen und diese ist nicht negativ, sondern positiv.

Kapitel II.

Existenz und Ursprung des Atheismus.

4. Nun bietet sich eine andere Frage dar. Diese einfache Substanz, welche in uns wahrnimmt, denkt und will, und diese Verbindung von ausgedehnten Substanzen, welche wir die Körperwelt nennen — hängen sie von etwas ab, das sie hervorgebracht hat? Gibt es ein Wesen, das der Ursprung aller Dinge ist? Traurigkeit bemächtigt sich des Herzens bei der bloßen Idee, daß die Blindheit und Bosheit einiger weniger Menschen ein ernstes und langwieriges Studium nothwendig mache, um eine Wahrheit zu beweisen, die auf der Erde und am Himmel mit so deutlichen und glänzenden Buchstaben geschrieben steht, mit Buchstaben, die mit der größten Leichtigkeit von allen Völkern, zu allen Zeiten und an allen Orten gelesen wurden; daß die Philosophie, wenn es sich um Gott handelt, nicht bloß eine Hymne der Liebe und des Preises des allerhöchsten Wesens sein solle, ähnlich jener, welche beständig die Erde und das Firmament ertönen lassen. Gleichwohl ist es gewiß, daß es Menschen gibt, welche die Existenz Gottes läugnen, wenn nicht in ihrem Geiste, so doch mit ihrem Munde und in ihrem Herzen, und so sieht die Philosophie sich genöthigt durch dringende Pflicht, mit ihren unwiderstehlichen Beweisen diejenigen zu beschämen, die, während sie ihre Stirn an die Erde heften, sie gleichwohl zuweilen gegen den Himmel erheben und ausrufen: „Es gibt keinen Gott!"

5. Rousseau selbst hat gesagt: „Erhalte deine Seele stets in solchem Zustande, daß sie wünschen könne, es gebe einen Gott, und du wirst nie an dieser Wahrheit zweifeln." Dieser Gedanke ist nur die Wiederholung eines anderen, den bereits

der heil. Augustinus ausgesprochen: „Niemand läugnet die Existenz Gottes, als der seinen Vortheil dabei hat, wenn kein Gott ist. Nemo Deum negat, nisi cui expedit Deum non esse.“ „Ich möchte,“ sagt La Bruyère, „einen nüchternen, mäßigen, keuschen, gerechten Menschen finden, der die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele läugnete; dieser wenigstens würde unparteiisch sein; aber einen solchen Menschen gibt es nicht.“ (Caractéres cap. XVI.)

6. Indem wir den Ursprung des Atheismus bezeichnen, wollen wir davon absehen, ob es wahre Atheisten gibt, oder nicht; viele Autoren glauben, es sei dies unmöglich; so groß ist die Klarheit, mit welcher die Existenz Gottes erglänzt. Wie schwierig es aber auch sein mag, an Gott nicht zu glauben, man darf nie vergessen, daß der Mensch, wenn er seinen Leidenschaften folgt, der größten Extravaganzen fähig ist; und wer möchte behaupten, Gott könne nicht zulassen, daß einige in ihrer Verblendung bis auf diesen Punkt kommen, indem er die Unsinnigen, die ihn zu läugnen wünschten, ihrem verworfenen Sinne überläßt? Könnte es für denjenigen, der dem Lichte fluchte, der wünschte, daß es nicht wäre, eine passendere Strafe geben, als des Gesichtes beraubt zu werden? Kann es eine schrecklichere Strafe geben, als daß Gott von dem Verstande des Menschen sich zurückzieht und ihn in den furchtbaren Glauben fallen läßt, daß Er nicht existire?

Kapitel III.

Beweis der Existenz Gottes, als nothwendiges Wesen.

7. Es existirt etwas; wenigstens wir selbst; auch wenn die Körperwelt eine Illusion wäre, würde unsere eigene Existenz eine Realität sein. Wenn aber etwas existirt, so muß nothwendig immer etwas existirt haben; denn wenn wir einmal das absolute Nichts zulassen, dann könnte nie irgend etwas existiren;

denn dasjenige, was zu existiren anfinge, könnte weder aus sich selbst, noch durch etwas Anderes entstanden sein, vorausgesetzt, daß nichts da ist; und aus dem reinen Nichts kann nichts werden. Es gibt also irgend ein Wesen, das immer existirt hat. Dieses Wesen hat in keinem Anderen den Grund seiner Existenz; es ist absolut nothwendig; denn wenn es dies nicht wäre, so wäre es zufällig, d. h. es könnte existirt und auch nicht existirt haben; es wäre also nicht mehr Grund für seine Existenz, als für seine Nichtexistenz vorhanden. Diese Existenz muß aber nothwendig einen Grund gehabt haben; also ist die Nichtexistenz unmöglich; also gibt es ein Wesen, dessen Nichtexistenz Widerspruch in sich schließt und das folglich in seinem eigenen Wesen den Grund seiner Existenz hat. Dieses nothwendige Wesen sind nicht wir selbst; denn wir wissen aus Erfahrung, daß wir vor kurzer Zeit nicht existirten; unsere Erinnerung umfaßt nur wenige Jahre; es sind auch nicht unsere Nebenmenschen, aus demselben Grunde; und ebensowenig ist es die Körperwelt, in welcher wir keinen Charakter der Nothwendigkeit finden, die wir vielmehr stets Veränderungen der verschiedensten Art unterworfen sehen. Also gibt es ein nothwendiges Wesen, das weder wir selbst, noch die Körperwelt ist; und da diese Wesen, eben weil sie zufällig sind, in einem Anderen den Grund ihrer Existenz haben müssen, und dieser Grund nicht in einem anderen zufälligen Wesen liegen kann, weil dieses seinerseits wieder seinen Grund in einem anderen hat, so folgt, daß sowohl die Körperwelt, wie die menschliche Seele den Grund ihrer Existenz in einem nothwendigen, von ihnen verschiedenen Wesen haben. Ein nothwendiges Wesen aber, das die Ursache der Welt ist, ist Gott; also existirt Gott.

8. Geben wir diesem Argument noch eine andere Form.

Wenn irgend etwas existirt, so existirte stets etwas; es existirt aber etwas; also existirte stets etwas.

Wenn nicht immer etwas existirt hätte, so könnte man einen Augenblick bezeichnen, in dem nichts vorhanden war;

wenn aber einmal nichts vorhanden war, so konnte nie irgend etwas vorhanden sein; also, wenn wirklich etwas existirt, so existirte stets etwas.

Aus dem reinen Nichts kann nichts hervorgehen; wenn also einmal nichts da war, konnte nie etwas da sein.

Es ist also erwiesen, daß stets etwas existirte. Dieses muß entweder nothwendig oder zufällig sein; wenn es nothwendig ist, so kommen wir bereits auf die Existenz eines nothwendigen Wesens. Ist es zufällig, so konnte es sein und nicht sein, hatte also nicht in sich den Grund seines Seins. Es hatte mithin diesen Grund in einem Anderen; und da von diesem Anderen dasselbe gesagt werden kann, so folgt, daß wir zuletzt auf ein Wesen kommen müssen, das den Grund seiner Existenz nicht in einem Anderen, sondern in sich selbst hat, und das folglich nothwendig ist. Auf jede Weise also gelangen wir, wenn wir von der Existenz von irgend etwas ausgehen, zur Existenz eines nothwendigen Wesens.

9. Man wird vielleicht sagen, eine zufällige Sache kann den Grund ihrer Existenz in einer anderen zufälligen haben, und diese wieder in einer anderen, und so fort bis ins Unendliche; allein dieses ist unmöglich.

Man nehme die Reihe A, B, C, D, E, F u. s. w. an und denke sich dieselbe (nach der Annahme) a parte ante bis ins Unendliche fortgesetzt. Die Existenz von F ist bedingt durch die von E, die von E durch die von D; die von D durch die von C; die von C durch die von B; die von B durch die von A, und da A ebenfalls als zufällig angenommen wird, so muß seine Existenz durch etwas Anderes bedingt sein, und die dessen wiederum, bis ins Unendliche. Es wären also, damit F existiren könne, unendlich viele Glieder nothwendig, d. h. das Unendliche müßte (bei F) endigen; das endigende Unendliche aber ist ein Widerspruch und mithin die angenommene unendliche Reihe absurd.

10. Außerdem spricht gegen die angenommene Reihe ein anderes nicht minder zwingendes Argument. Wenn es bloß

zufällige Wesen gibt, so ist kein Grund von der Existenz der Reihe vorhanden; sie unendlich denken, heißt die Schwierigkeit vermehren; denn je größer sie gedacht wird, um so größer erscheint auch die Unmöglichkeit ihrer Existenz, deren Grund sich in keinem der Theile findet. Kein Glied der Reihe für sich allein macht sie nothwendig, und ebensowenig kann sie dies durch die Verbindung derselben werden, denn diese Verbindung existirt niemals, da sie ihrem Wesen nach successiv ist; mithin ist also diese nothwendige Totalität zufälliger Wesen ein Widerspruch. In jedem gegebenen Momente existirt nur ein Glied; die Totalität ist also nie ein wirkliches Wesen, sondern nur eine Idee, und wer kann auf eine nicht zu verwirklichende Idee die Existenz der Realität gründen?

11. Man vergleiche diese Absurda mit der Lehre, die ein nothwendiges Wesen, als Ursprung aller Dinge annimmt. Durch diese Idee wird Alles klar und begreiflich; die zufälligen Wesen haben den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst, sondern in Gott. Das nothwendige und ewige Wesen ist es, das ihnen die Existenz gegeben hat, und das sie erhält durch seinen allmächtigen Willen. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch X. Kap. 1 u. 2.)

Kapitel IV.

Beweis der Existenz Gottes als Ursache der menschlichen Vernunft.

12. Die Allgemeinheit der menschlichen Vernunft bietet einen anderen Beweis für das Dasein Gottes. Auf welche Weise auch immer die Ideen sich in uns entwickeln mögen, es ist gewiß, daß es einige Wahrheiten gibt, die allen Menschen gemeinsam sind. Solche sind die arithmetischen, geometrischen, metaphysischen und moralischen Wahrheiten. Es ist nicht nöthig, sich gegenseitig zu verabreden, um darin übereinzustimmen, daß sechs und drei gleich neun ist, daß die Durch-

messer eines Kreises gleich sind; daß der Triangel nicht viereckig sein kann; daß es nicht möglich ist, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei; daß die Ehrlichkeit der Treulosigkeit vorzuziehen. Es gibt also unter allen Menschen eine Gemeinschaft der Vernunft, etwas was sich Allen und auf dieselbe Weise darbietet. Woher kommt nun, so fragen wir, diese Gemeinschaft des Gedankens? Nicht von irgend einem einzelnen Menschen: denn es ist evident, daß kein Mensch dazu nothwendig ist, daß die Wahrheit die Wahrheit sei. Die oben genannten Sätze würden nicht aufhören, wahr zu bleiben, auch wenn wir aufhörten zu existiren. Diese Gemeinschaftlichkeit der Vernunft hängt also von einem höheren Wesen ab, welches uns Alle erleuchtet, welches die Sonne der Geister ist, und das ebendeßhalb in sich selbst die Quelle des Lichtes haben muß.

13. Wenn man antwortet: alle Menschen erkennen deßhalb gewisse Wahrheiten, weil diese der Vernunft conform sind, so liegt eben hierin ein neuer Beweis für das Dasein Gottes. In der That, was heißt dies, gewisse Wahrheiten sind der Vernunft conform? Versteht man darunter, daß diese Wahrheiten Sachen sind, die für sich selbst existiren, so daß z. B. das Axiom: das Ganze ist größer als sein Theil eine Art von Idee sei, die für sich selbst ein eigenes Dasein habe, die in der Welt umherschwebe und sich allen Geistern darbiete? Offenbar nicht; man weiß sehr wohl, daß dieses Prinzip, wie andere ähnliche, rein ideale Wahrheiten sind, die nur *im Geiste* existiren. Woher entsteht nun aber die Nothwendigkeit dieser Wahrheiten? Etwa aus unserer Vernunft? Nein. Im Gegentheil; die Wahrheit unserer Vernunft hängt davon ab, daß sie ihnen selbst conform sei; sie sind das Gesetz unseres Geistes, und sobald er sie läugnet, läugnet er sich selbst, verwandelt sich in ein Chaos. Diese Nothwendigkeit kann ebensowenig *in den Dingen* ihren Grund haben; denn z. B. die Gleichheit der Durchmesser eines Kreises hängt nicht ab von der Existenz des Kreises; auch wenn es keinen einzigen *wirklichen* Kreis gäbe, wäre der Satz nicht minder wahr. Ueber-

dies stimmt unser Geist den genannten Wahrheiten in absoluter Weise bei, ohne nöthig zu haben, die Erfahrung zu Rathe zu ziehen; er findet sie in seinen eigenen Ideen; hier sieht er eine Welt, deren Wahrheit unabhängig ist von der Wirklichkeit.

14. Es gibt also in der rein idealen Sphäre ein Gebiet nothwendiger Wahrheiten, deren Wahrheit und Nothwendigkeit nicht von uns selbst, noch von den Objekten, auf die sie sich beziehen, abhängt. Gleichwohl muß diese Nothwendigkeit und Wahrheit einen Grund haben, wenn wir nicht alle Wahrheit für Täuschung halten wollen. Es existirt also eine Wahrheit, die der Grund, das Fundament aller ist; es gibt mithin eine Wahrheit, in welcher alle enthalten sind. Diese muß wirklich, real sein; denn das Nichts kann nicht Fundament und Ursprung der Wahrheit und Nothwendigkeit sein; sie muß durch sich selbst bestehen, da die Ideen nicht durch sich selbst bestehen und in irgend einem Geiste sein müssen. Es gibt also eine Intelligenz, die das Fundament und der Ursprung aller Wahrheiten ist, und diese ideale Welt, die sich uns darstellt, ist mithin ein Reflex der unendlichen Wahrheit, die in der unendlichen Intelligenz sich findet. (Sieh. Reine Ideologie Kap. XIII.)

Kapitel V.

Beweis der Existenz Gottes, als Lenker und Regierer des Weltalls.

15. Die staunenswerthe Regelmäßigkeit, mit welcher die großen Massen, welche wir Himmelskörper nennen, die Unermeßlichkeit des Raumes durchlaufen, mit mathematischer Genauigkeit und so viele Jahrhunderte hindurch, ist ein so deutlicher, so überzeugender Beweis vom Dasein Gottes, daß er zu allen Zeiten und in allen Ländern die Aufmerksamkeit nicht bloß der Philosophen, sondern auch der Ungebildeten gefesselt hat. Der Atheist ist dazu verdammt, nicht die Augen zum

Firmament erheben zu können, ohne in grandiosen Buchstaben die Verwerfung seiner Lehre zu lesen.

16. Wenn wir auf die Erde unsere Blicke werfen, so begegnet uns ein neues Gebiet von Thatsachen, welche die Existenz eines höchsten, unendlich weisen Schöpfers bezeugen. Welcher Reichthum, welche Mannichfaltigkeit, welche Schönheit und Harmonie überall! Die Philosophen, die Redner, die Dichter aller Jahrhunderte haben in den Wundern der Natur einen unerschöpflichen Grund gefunden, um dem Urheber aller Dinge eine Hymne der Bewunderung und des Preises zu singen. Wer kennt nicht die herrlichen Worte, welche der Anblick des Universum dem Cicero eingab? (De natura deorum. lib. II. c. 6 u. 7.)

17. Der menschliche Körper schließt in seinem Bau einen solchen Schatz von Vorhersicht und Weisheit ein, daß er für sich allein genügen würde, um uns von der Existenz eines höchsten Schöpfers zu überzeugen. In dem Maaße, als die Anatomie und Physiologie fortschreiten, werden neue Wunder im Organismus entdeckt und Alles erscheint mit solcher Einheit im Zweck, mit solcher Einfachheit in den Mitteln, mit solcher Vollkommenheit in der Ausführung, daß es den Beobachter in Erstaunen setzt. Als Beispiel möge dasjenige dienen, was oben (Aesthetik Kap. II.) vom Auge gesagt wurde, trotzdem, daß wir uns dort nur auf kurze und allgemeine Andeutungen beschränken konnten.

18. Die Schriften, in denen die Existenz Gottes aus den Wundern des Universums erwiesen wird, sind unzählbar; in einigen beschränkt man sich sogar auf einzelne Theile desselben, die Gestirne, das Wasser, die Muscheln, die Insekten, das Herz, das Auge, die Hand, die Sprache, indem man durch jedes dieser Objekte für sich allein die tiefe Weisheit zu erweisen sucht, welche den Werken der Schöpfung vorsteht.

19. Diejenigen, welche Gott läugnen, müssen folgende Absurditäten zugeben: daß es eine wunderbare Ordnung ohne Ordner gebe; eine Uebereinstimmung der Mittel mit den Zwe-

cken, ohne daß Jemand sie bewirkt; eine Verbindung von festen, constanten Gesetzen, welche die Welt mit mathematischer Präcision regieren, ohne irgend eine Intelligenz, die sie gegeben und erdacht.

Kapitel VI.

Beweis, gegründet auf den allgemeinen Glauben des Menschengeschlechtes.

20. Alle Völker der Welt haben die Existenz Gottes erkannt; wie ist es möglich, daß Alle sich geirrt? Dieser allgemeine Glaube beweist, daß in der Anerkennung des höchsten Schöpfers sich mit der Stimme der Natur die ursprünglichen Traditionen des Menschengeschlechtes vereinigen, welches, obgleich zuweilen entstellt, das Andenken jener Zeit bewahrt hat, als der erste Mensch aus den Händen des Schöpfers hervorging, wie der heilige Geschichtsschreiber uns erzählt. Hier haben wir die Autorität des allgemeinen gesunden Sinnes mit all den Kennzeichen, die wir oben für seine Infallibilität angeführt: es ist ein unwiderstehlicher, allgemeiner Glaube; er hält die Prüfung der Vernunft aus, und steht in Verbindung mit den natürlichen und moralischen Zwecken. (Sieh. Logik Buch III. Kap. 1. Abschn. 3.)

21. Prüfen wir die dagegen erhobenen Einwendungen. Könnte der Glaube an Gott nicht die Wirkung der Furcht sein, welche gewissen Menschen die Naturerscheinungen, wie das Erdbeben, der Sturm, der Donner, der Blitz einflößen? Dies ist das Argument des Lucrez: Primos in orbe deos fecit timor, ardua coelo fulmina dum caderent.

Wenn allein die furchtsamen Weiber, die Kinder, die Kleinmüthigen und Unwissenden an Gott geglaubt hätten, so wäre der Einwurf minder erbärmlich; da aber diesen Glauben die kräftigsten Männer, die größten Naturforscher, die eminentesten Philosophen gehegt haben, wie ist es möglich, ihn der

Furcht zuzuschreiben? Die Vorurtheile der Kindheit eines Volkes zerstreuen sich, wenn die Civilisation fortschreitet; mit dem Glauben an Gott ist dies nicht der Fall; der Wilde wirft sich nieder in Mitten seiner Wälder, um den Zorn des höchsten Wesens zu sühnen, und ebendasselbe thun die Nationen, welche den Gipfel der Civilisation, des Reichthums und Glanzes erstiegen haben.

22. Könnte etwa der Glaube an Gott als die Wirkung der Geschicklichkeit der ersten Gesetzgeber erklärt werden, welche in dieser Lehre einen nothwendigen Zügel für die Leidenschaften erblickten?

Dieser Einwurf, weit entfernt zu widerlegen, bestätigt vielmehr, was er angreifen will, denn er constatirt eine höchst wichtige Thatsache: daß nämlich der Glaube an Gott die Grundlage der Gesellschaft sei. Also ein Irrthum wäre nöthig zur Erhaltung der socialen Ordnung? Ist nicht dies allein schon ein Beweis dafür, daß die Existenz Gottes eine Wahrheit ist? Doch antworten wir direkt auf den Einwurf.

Wer flößte allen Gesetzgebern diese Idee ein? Durch welchen glücklichen Zufall verfielen sie alle auf einen so nützlichen Umstand? Wie konnten sie eine Lehre, welche Pflichten auflegt und die Leidenschaften zügelt, annehmbar machen? Wie geschah es, daß sie nicht bloß die Unwissenden, sondern auch die Weisen und Verständigen täuschen konnten? Aus welchem Grunde verwandelte sich eine List der Regierung in einen Gegenstand der Betrachtung und der tiefsten Erörterung bei allen Philosophen aller Schulen? Um auf diese Fragen zu antworten, genügt der gesunde Sinn.

Diejenigen übrigens, welche ein solches Paradoxon aufstellen, sind verpflichtet, es zu beweisen; und da es sich hier um Thatsachen handelt, so ist es nothwendig, daß sie angeben, wo diese glückliche Erfindung geschah, wer der schlaue Urheber gewesen; daß sie, wenigstens ungefähr, die Epoche bezeichnen, wo zum ersten Mal ein so wunderbarer Gedanke gefaßt wurde. Dies aber ist ihnen unmöglich; denn schon in der Wiege des

Menschengeschlechtes treffen wir die Idee Gottes an; sie erscheint um so lebendiger und kräftiger, je mehr wir dem Ursprung der Dinge uns nähern. Hier sind die Geschichte und die Fabel, die Religion und die Mythologie, sowie alle Monumente einig, in denen, unversehrt oder entstellt, die Traditionen der Urzeit sich erhalten haben.

Kapitel VII.

Beweis, entnommen aus den furchtbaren Consequenzen des Atheismus.

23. Die moralischen Consequenzen des Atheismus sind seine beredteste Wiederlegung. Ohne Gott gibt es kein zukünftiges Leben, keinen höchsten Gesetzgeber, nichts, was das Gewissen des Menschen beherrschen kann; die Moral ist eine Illusion, die Tugend eine schöne Lüge, das Laster ein liebenswürdiger, unschuldiger Verbannter, den man zurückrufen muß. Die Beziehungen zwischen Mann und Weib, zwischen Eltern und Kindern, Geschwistern und Freunden sind bloße Naturthatsachen, welche im moralischen Gebiet keine Geltung haben. Die Pflicht ist ein Wort ohne Sinn, wenn es Niemanden gibt, der verpflichten kann; wenn Gott fehlt, steht nichts mehr über dem Menschen und ist dieser im strengsten Sinne des Wortes sein eigener Herr. Somit verschwinden alle Pflichten, zerreißen alle häuslichen und socialen Bande; wir hätten nur mehr auf die Impulse der sinnlichen Natur zu achten, indem wir den Schmerz fliehen und das Vergnügen suchen. Wer schauert nicht zurück, wenn er auf diese Weise die Harmonie der moralischen Welt zerstört sieht? Wer tröstet sich nicht bei dem Gedanken, daß dies nur eine unsinnige Hypothese ist? Wer fühlt nicht Licht und Hoffnung in seinen Geist zurückkehren, wenn er bedenkt, daß Gott am Ursprung aller Dinge steht, alles schaffend und ordnend mit wunderbarer Weisheit, die Gesetze der moralischen Welt verkündend und sie mit unauslösch-

baren Buchstaben in das Gewissen der intelligenten Creatur hineinschreibend?

Kapitel VIII.

Prüfung der Hypothese des Zufalls.

24. Diejenigen, welche keinen Gott als Schöpfer und Ordner aller Dinge zugeben wollen, suchen verschiedene Ausflüchte, die wir zu prüfen haben.

Der Zufall (die Casualität) ist der Gott der Atheisten. Es waren im unermeßlichen Raume eine unendliche Menge von Atomen enthalten, welche ohne Ordnung und Verbindung umherschwebten, die einen in dieser, die anderen in jener Richtung; durch einen glücklichen Zufall aber gestalteten sich die Sachen so, daß die Atome zu verschiedenen Massen sich verbanden und den Himmel und die Erde bildeten, und diese Massen erhielten durch einen anderen nicht minder glücklichen Zufall die Bewegung, welche wir sehen und bewundern. Diese Erklärung der Ordnung, die in der Welt herrscht, bekämpft Cicero in seinem Werke: de natura deorum, indem er mit vieler Wahrheit bemerkte, daß die Philosophen, welche diese absurde Hypothese annahmen, auch folgerichtig die Möglichkeit zugeben müßten, daß, wenn zufällig eine große Menge von Buchstaben herumgestreut würde, die Annalen des Ennius sich daraus bilden könnten, und daß, wenn das zufällige Zusammenstoßen von Atomen den Himmel und die Erde bilden konnte, auch ebensogut Säulenhallen, Tempel, Häuser und Städte hätten entstehen können, die doch gewiß Werke von geringerer Wesenheit sind, als die Erde mit ihren wunderbaren Produkten und der Himmel mit seinen unzählbaren Gestirnen, seinen colossalen Massen, seinen reißend schnellen, mit staunenswürdiger Regelmäßigkeit dahineilenden Bewegungen.

25. Die Atheisten setzen an die Stelle der unendlichen Realität, welche Gott ist, ein Wort ohne Sinn, den Zu-

fall. Was ist der Zufall? Ist er vielleicht ein Wesen? Von welcher Art? Substanz oder Accidens, Körper oder Geist, erschaffen oder unerschaffen? Nein; der Zufall ist nichts; sagen, daß die Dinge durch den Zufall hervorgebracht oder geordnet worden, heißt ebensoviel, als behaupten, daß sie durch nichts hervorgebracht und geordnet sind. Prüfen wir gründlich den Sinn des Wortes Zufall.

Zwei Menschen, von denen der eine nicht weiß, wohin der andere geht, begegnen sich; dies ist ein Zufall. Was bedeutet dieses Wort? Nichts mehr als ihre Unwissenheit rücksichtlich ihres künftigen Begegnens. Doch hatte dieses Begegnen keine Ursache? Ohne Zweifel; es war der Wille eines jeden von ihnen, der auf denselben Punkt sie hinleitete; allein da diese Uebereinstimmung beiden unbekannt war, so nennen wir sie Zufall. Ein Jäger schießt auf's Gradewohl seine Büchse ab, und tödtet ein Thier; ein anderer Zufall, der deßhalb so genannt wird, weil der Jäger nicht wußte, daß sich ein Thier in der Richtung des Schusses befand. Das Ereigniß hatte gleichwohl seine Ursachen; diese waren das Losschießen der Büchse in dieser bestimmten Richtung und der Hunger oder das Bedürfniß der Ruhe, oder ein anderes Motiv, welches das Thier antrieb, grade an diesen Ort sich zu begeben.

Die zufälligen Ereignisse haben also ihre Ursachen, und wenn wir ihnen den Namen zufälliger geben, so geschieht es, weil wir das Zusammentreffen der Ursachen, welche sie hervorbringen, nicht vorherwissen. Wenn wir mit einem einzigen Blick die Gesammtheit aller Dinge durchschauen könnten, so würden wir nichts zufällig finden; deßhalb gibt es für Gott, der Alles sieht, nichts Zufälliges. Man pflegt bei dieser Gelegenheit sehr passend folgendes Beispiel anzuführen. Zwei Menschen, welche gleichzeitig an zwei entgegengesetzten Seiten eine Höhe ersteigen, werden ihr Zusammentreffen auf dem Gipfel für zufällig halten; wer aber unten stände und sie hinaufsteigen sähe, würde es sehr natürlich finden. Hieraus folgern wir, daß der Zufall eine relative Idee ist, welche nur

die Unwissenheit in Betreff der Ursachen bezeichnet, welche zusammentreffen, um eine Wirkung hervorzubringen. Wenn also die Atheisten sagen, die Welt sei durch den Zufall hervorgerufen und geordnet worden, so gebrauchen sie ein sinnloses Wort und schreiben ihm gleichwohl die wunderbarste Wirkung zu.

26. Wer behauptet, daß eine Sache aus reinem Zufall geschehen sei, muß zugeben, daß auch etwas anderes hätte geschehen können; wenn man bei einem Schusse sagt, er habe zufällig einen bestimmten Punkt getroffen, so meint man, daß er mit ebensoviel Grund andere Punkte hätte treffen können. Wenden wir dies auf den menschlichen Körper an. Warum befinden sich die Augen am vorderen Theile des Gesichtes? Durch Zufall, antwortet der Atheist; sie könnten ebenso an jedem anderen Punkte des Körpers stehen. Warum erscheinen sie also nicht zuweilen auf dem Rücken, an den Fußsohlen, im Magen, in der Brust, auf dem Scheitel des Kopfes? Wenn alles Zufall ist, wenn es keine Intelligenz gibt, die dafür gesorgt hat, die Augen an die Stelle zu setzen, wo sie stehen, vorn, damit sie uns leiten, oben, damit sie die Objekte uns deutlich zeigen können; warum entstehen sie nicht öfters an anderen Theilen des Körpers? Wenn alles bloßer Zufall ist, dann ist der passende Ort für die Augen eine Sache der Lotterie; warum ziehen dann aber alle Menschen, mit Ausnahme von einigen äußerst seltenen Mißgeburten, das Loos, welches sie brauchen und zwar überall in der Welt und zu allen Zeiten?

Angenommen, ein Kopf habe nur 60 Quadratzoll Oberfläche, so würde die Wahrscheinlichkeit, daß ein Auge auf einen bestimmten Quadratzoll treffe, $1/60$ betragen, d. h. ebenso groß sein, als daß eine weiße Kugel, die unter 59 schwarzen in einem Sacke sich befänden, gezogen würde. Nun beachte man, daß nicht ein, sondern zwei Augen vorhanden sind, welche beide an den entsprechenden Ort treffen sollen; man bemerke, daß der Körper nicht bloß aus dem Kopfe, sondern auch aus den anderen Gliedern besteht, an welche die Augen ebenso durch Zufall zu stehen kommen könnten; man bedenke, daß die rich-

tige Stellung beständig bei Millionen von Individuen eintrifft durch den Zeitraum von mehreren tausend Jahren; daß alles, was vom Auge gesagt wurde, ebenso auf die Ohren, die Nase und die übrigen Glieder anwendbar ist, und man urtheile, ob eine noch größere Absurdität denkbar ist, als die, welche jene verschlucken müssen, die die Welt durch den Zufall erklären wollen.

Dieses Argument läßt im Geiste eine so tiefe Ueberzeugung zurück, daß es unmöglich ist, sie zu verwischen oder zu schwächen. Darum war es nothwendig, bei ihm zu verweilen; man kann sehr leicht noch andere Beispiele auffinden, um die Absurdität ad oculos zu demonstriren; dies dient nicht bloß zur Unterhaltung, sondern befestigt auch den Geist in der Wahrheit.

27. In der Welt ist nicht bloß der Mensch vorhanden; es gibt auf der Erde auch Thiere, Pflanzen, Mineralien und am Himmel die Gestirne, welche mit wunderbarer Regelmäßigkeit ihre Bahnen beschreiben. Warum herrscht in allem dem die vollkommenste Ordnung? Warum gibt die Erde ihre Früchte unter festen Bedingungen? Warum folgen sich beständig die Tage und Nächte und Jahreszeiten? Warum geräth die Ordnung in der Welt nicht bei jedem Schritte in Verwirrung? Auch wenn wir annehmen, daß der Zufall für einen Augenblick eine Ordnung herbeiführen könne, warum erhält sich diese? Warum zerstört er nicht wieder sein eigenes Werk? Die Welt ist keine unbewegliche Verbindung, sondern in beständiger Bewegung; wenn Alles rein zufällig ist, so müßte diese Bewegung unaufhörlich die bestehende Ordnung verändern, man müßte Absurda über Absurda häufen, und sagen, daß die beständige und regelmäßige Wiederholung derselben Phänomene wiederum durch den Zufall bewirkt werde, dem man ihren Ursprung zuschreibt u. s. w.

Kapitel IX.

Hypothese der Naturkräfte.

28. Die Kräfte der Natur müssen den Atheisten eine andere Ausflucht gewähren; da es sich nicht vertheidigen läßt, daß alles bloßer Zufall sei, so berufen sie sich auf eine geheime Kraft, welche nach und nach alle Phänomene des Universums hervorgebracht hat. Prüfen wir dieses System.

29. Was versteht man hier unter Natur? Will man damit das Ganze, die Verbindung aller Wesen bezeichnen, aus denen die Welt besteht, so verfällt man in einen circulus vitiosus; zu sagen, daß die Kräfte dieses Ganzen das Universum hervorgebracht haben, heißt so viel als, daß die Welt sich selbst hervorgebracht. Wenn man unter Natur eine geheime Kraft versteht, welche allem Bewegung und Leben verleiht, so werden wir fragen, ob diese Kraft in sich selbst ein lebendes, mit Intelligenz begabtes Wesen sei. Wird dies zugegeben, so gibt man die Nothwendigkeit eines intelligenten Principes zu, worauf wir eben einen Beweis für die Existenz Gottes gründen. Hält man dagegen jene Kraft für blind und durch innere Nothwendigkeit wirkend, so fragen wir, warum ist eine blinde Kraft fähig, das Universum in so wunderbarer Ordnung zu leiten und zu erhalten?

30. Man wird vielleicht sagen, dies geschehe, weil es nothwendig ist; aber eine solche Antwort zerhaut den Knoten, anstatt ihn zu lösen; sie löst nicht die Schwierigkeit, sondern springt über dieselbe hinweg. Zu behaupten, es geschehe etwas, weil es nothwendig sei, heißt nichts sagen; das, wornach man frägt, ist ja grade die Natur und der Grund dieser Nothwendigkeit. Wir behaupten, die Ordnung setze einen Ordner voraus, die Uebereinstimmung der Mittel mit den Zwecken verlange eine Intelligenz, welche sie erdacht und angeordnet. Die Atheisten sagen, es ist Ordnung vorhanden, aber ohne

Ordner; es besteht Correspondenz der Mittel mit den Zwecken, aber keine Intelligenz, welche sie erdacht und angeordnet; die Sachen sind so, weil sie nothwendig sind, d. h. sie sind so, weil sie so sein müssen; vortreffliche Logik!

31. Die allmählige Entwicklung der Naturkräfte, welche immer neue und vollkommenere Wesen in aufsteigender Reihe hervorbringen soll, ist eine Erdichtung, welche durch die Geschichte und die Naturwissenschaften widerlegt wird. Die Arten zeigen sich uns als bestimmte Wesen, welche vollendet aus der Hand des Schöpfers hervorgingen, ohne daß die Zeit, das Klima und andere Umstände größere Veränderungen als leichte Modifikationen hervorzubringen vermochten. Diejenigen, welche die Transformation für beständig halten, müßten sie uns irgendwo nachweisen durch historische Dokumente oder in der Natur selbst. „Die Biene, sagt der gelehrte Wisemann, hat emsig und unaufhörlich gearbeitet in der Kunst ihres Zellenbaues seit den Zeiten des Aristoteles; die Ameise hat nicht aufgehört, ihre Labyrinthe zu bauen, seit Salomon sie als Beispiel aufgestellt; aber seit jener Philosoph und dieser weise König beide Thiere beschrieben haben, bis zu den vortrefflichen Forschungen von Hubers, ist es gewiß, daß sie weder eine neue Wahrnehmung, noch ein neues Organ erworben haben, um ihre Werke zu vervollkommnen. Die Egypter, welche, wie die Commission der französischen Naturforscher sehr richtig bemerkt, uns ein vollständiges Museum, nicht bloß in ihren Gemälden, sondern vorzüglich in den Mumien ihrer Thiere hinterlassen haben, zeigen uns, daß jede Art vor 3000 Jahren vollkommen identisch mit der jetzigen war." (Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. In deutscher Uebersetzung von Dr. Haneberg. Regensburg 1840.)

Kapitel X.

Der Pantheismus.

Abschnitt I.

Idee des Pantheismus.

32. Der Pantheismus ist nichts weiter als ein verschleierter Atheismus. Zu behaupten, daß Gott Alles und daß Alles Gott, daß nur eine Substanz existirt und daß Alles, was wir sehen, obgleich es vielfach erscheint, nur eine Offenbarung derselben ist, hierin besteht der Pantheismus und dies heißt nichts Anderes, als die Existenz Gottes läugnen. Denn wenn Gott mit der Natur verwechselt wird, wenn er mit ihr dieselbe, einzige Substanz bildet, dann gibt es keinen Gott in dem wahren Sinne dieses Wortes; es gibt nur eine Natur, eine verborgene Kraft, die unter verschiedenen Formen sich entwickelt, aber kein intelligentes, freies, allmächtiges, unendliches, von der Welt verschiedenes Wesen, was wir unter dem Worte Gott verstehen.

33. Man darf sich nicht täuschen lassen durch gewisse Schriftsteller, welche, während sie den Pantheismus lehren, gleichwohl von Gott sprechen. Dieser Gott, von dem sie sprechen, ist die Substanz, welche sie als einzige fingiren, und in der nach ihrer Annahme Alles besteht, nicht wie die Wirkung in ihrer Ursache, sondern wie die Modifikationen in dem Subjekte, wie die Phänomene an dem Wesen, das sie darbietet, wie die Formen an dem, was sich verändert. Es gibt Bücher, in welchen dem Spinoza das größte Lob gespendet wird, weil er die Idee Gottes vervollkommnet habe, als ob das gottlose System dieses Philosophen nicht eine systematische Läugnung Gottes gewesen wäre und die ausgezeichnetsten Menschen seiner Zeit es nicht so verstanden hätten.

34. Die Erklärung der verschiedenen Phasen, die der

Pantheismus dargeboten hat, gehört in die Geschichte der Philosophie; gegenwärtig werde ich mich darauf beschränken, ihn in seiner Grundlehre, welche die von der einzigen Substanz ist, zu bekämpfen.

Abschnitt II.

Lehre des Spinoza. Prüfung des Pantheismus im Gebiete der reinen Ideen.

35. „Ich verstehe unter Substanz, sagt Spinoza, dasjenige, was an sich ist, und für sich gedacht wird (quod est in se et concipitur per se) d. h. dessen Begriff nicht den Begriff von etwas Anderem voraussetzt.“ Es ist wahr, daß zur Idee der Substanz gehört, daß Etwas keinem Anderen inhärirt als Modifikation, und daß daher die Substanz für sich gedacht wird, d. h. ohne daß es nothwendig wäre, sie auf ein Subjekt zu beziehen. Hieraus aber folgt nicht, daß sie eine einzige sein müsse.

36. Spinoza sagt: „Es kann nur eine Substanz geben. Wenn es mehrere gäbe, so müßten sie durch verschiedene Attribute erkannt werden und dann hätten sie nichts mit einander gemein; denn da das Attribut das Wesen der Sache ausmacht, so hätten zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen nichts mit einander gemein, und die eine könnte nicht die Ursache der anderen sein; denn um ihre Ursache zu sein, müßte sie die andere in ihrem Wesen enthalten und auf dieselbe Wirkungen hervorbringen.“ Ich begreife in der That nicht, wo hier jene logische Schärfe zu finden, welche die Pantheisten an Spinoza so sehr rühmen. Für's Erste liegt kein Widerspruch darin, daß es viele Substanzen von durchaus ähnlichen oder gleichen Attributen gebe; in diesem Falle würde zwischen ihnen zwar kein Unterschied, aber wohl Verschiedenheit vorhanden sein. Wenn wir uns zwei vollkommen ähnliche Aepfel denken, so denken wir zwei Substanzen mit denselben specifischen, aber nicht numerischen Attributen. Spinoza verwechselt den Unter-

schied, die Differenz, mit der Verschiedenheit, der Distinktion; um einen Unterschied zu begründen, ist Verschiedenheit der Attribute nothwendig; für die Distinktion (die bloße Verschiedenheit) genügt es, daß das eine nicht das andere sei. Die Figur eines Quadrates ist unterschieden von der eines Triangels; zwei vollkommen gleiche Quadrate sind nicht unterschieden, wohl aber von einander verschieden.

Spinoza müßte uns beweisen, daß zwei vollkommen gleiche Objekte nicht von einander verschieden sein können. Dies aber ist ihm unmöglich; denn wenn er, um jene Unmöglichkeit zu beweisen, sagt, daß, wenn kein Unterschied da ist, die Distinktion nicht gedacht werden könne, so läugnen wir dies. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir Sensationen empfangen, welche in ihrer Natur sich nicht unterscheiden, die aber dennoch durch irgend einen Umstand von einander verschieden sind. Wenn ich zwei vollkommen gleiche Gewichte in jeder Hand halte, so wird die Sensation des Druckes in beiden dieselbe sein und gleichwohl werde ich sie von einander unterscheiden. Wenn zwei Objekte von derselben Farbe sich mir darbieten, so wird die Identität der letzteren mich nicht hindern, die Verschiedenheit wahrzunehmen. Warum sollen wir also nicht zwei Substanzen, welche dieselben Attribute haben, unterscheiden können? Wenn wir überdies annehmen, daß sie zu verschiedenen Zeiten existiren, wird nicht die Succession hinreichen, um uns die Idee der Distinktion zu geben? Auch wenn wir Spinoza zugeben wollten, daß zwei Substanzen mit gleichen Attributen nicht als verschieden von uns erkannt werden können, so würde hieraus noch nicht folgen, daß sie nicht wirklich verschieden seien. Dies zu folgern hieße die Realität nach unserer Intelligenz messen, hieße behaupten, daß nur dasjenige existiren könne, was wir erfahren. Wer sieht nicht, daß hier ein Sophisma vorhanden? Es ist also möglich, daß es viele Substanzen mit Attributen gibt, die nicht in der Zahl, wohl aber in specie identisch sind, und diese Substanzen werden alle das in specie, nicht in numero identische Attribut haben.

37. Doch selbst wenn wir zugeben, was Spinoza verlangt, daß nämlich die Substanzen verschiedene Attribute haben müssen oder mit anderen Worten, daß sie nicht gleiche oder in specie identische Wesenheiten haben können, folgt hieraus, daß die eine nicht die Ursache der anderen sein könne? In keiner Weise. „Damit die eine die Ursache der anderen sein könne, sagt Spinoza, müßte sie dieselbe in ihrer Wesenheit enthalten.“ Was versteht er unter enthalten? Etwa, daß die Wirkung in der Ursache sei, wie die Frucht im Mutterleibe oder das Wasser im Gefäße, oder der Kern in der Schale? Wenn er es so versteht, so sagt er mit Recht, daß von zwei Substanzen, welche nichts mit einander gemein haben, die eine nicht die Ursache der anderen sein könne; wenn wir aber den Begriff enthalten weniger grob-sinnlich auffassen, wenn wir durch enthalten die produktive Aktivität bezeichnen, dann ist keine Schwierigkeit dabei, zu sagen, daß eine Substanz die Ursache einer anderen von verschiedenen Attributen sei.

Hierauf also reduzirt sich die so gerühmte Logik des holländischen Philosophen: das Wort enthalten in einem dürftigen, grob-sinnlichen Sinne zu nehmen, zu vergessen, daß man im Gebiete der Metaphysik ein höheres Enthalten denken könne, als das Eingeschlossensein einer Sache durch eine andere in ihrer eigenen Form. Unsere Seele bringt unaufhörlich viele Akte hervor; diese waren in ihr enthalten, da sie aus ihr hervorgehen; aber wollen wir damit etwa sagen, sie seien unter ihrer eigenen Form in ihr vorhanden gewesen? Nein; sondern sie habe die Kraft gehabt, sie hervorzubringen. Sehen wir nicht auch in dem rein körperlichen Gebiet die Causalität in dieser Weise wirken, daß sie eine Art des Enthaltens darbietet, die von der, welche Spinoza verlangt, verschieden ist? Die Kraft des Pulvers enthält ihre Wirkung, die Bewegung der Kugel, aber nicht so, daß die von dieser beschriebene Linie sich in der antreibenden Kraft befinde; in dem Pulver war nichts Aehnliches enthalten, sondern eine Aktivität, die einen

Impuls hervorbrachte, durch welchen die Bewegung der Kugel entstand.

38. „Ferner, fährt Spinoza fort, wenn es zwei Substanzen gäbe, so wären nicht beide unendlich und absolut, denn die eine wäre beschränkt und endlich; die Wesenheit der einen würde die der anderen nicht umfassen." Gewiß müßte eine der beiden endlich sein, und es ist auch wahr, daß die Unendliche die Endliche nicht enthalten würde, wenn man unter Enthalten das Insicheinschließen als Modifikation versteht; sie würde sie aber enthalten in dem Sinne, daß jede Vollkommenheit der Endlichen in der Unendlichen vorhanden wäre. Man wird sagen, daß wenigstens die Unendliche nicht numerisch die Vollkommenheiten der Endlichen mit ihren Beschränkungen enthalten könne. Dies geben wir zu, fügen aber bei, daß die Beschränkungen in der unendlichen Substanz nicht sein können, weil eine unendliche beschränkte Substanz, eine unendliche endliche wäre, was sich widerspricht. Wenn wir sagen, daß Gott unendlich ist, so meinen wir nicht, er sei eine Verbindung von Absurditäten; das Widersprechende kommt ihm nicht zu, weil sonst die unendliche Realität ein lebendiger Widerspruch wäre.

39. „Dann wäre es nöthig, fährt Spinoza fort, den Grund dieser wechselseitigen Beschränkung zu suchen, den Grund, der es möglich macht, daß die eine neben der anderen existirt, und dadurch würde man etwas über beiden stehendes anerkennen, welches der Grund derselben wäre und dies würde dann die wahre, eine und einzige Substanz sein." Die Beschränkung wäre keine wechselseitige; es würde eine unendliche Substanz und eine oder viele endliche geben. Der Grund, daß die letzteren beschränkt wären, würde in dem Wesen derselben liegen, welches das Sein nicht nothwendig in sich schließen würde, und es deßhalb von einem Anderen empfangen müßte. Was den Grad der Vollkommenheit betrifft, welchen sie innerhalb der Gränzen ihrer Wesenheit haben müßten, so würde er von dem Willen ihrer Ursache, welche die unendliche Substanz wäre, abhängen.

40. Hieraus folgt, daß der Pantheismus des Spinoza sich gründet: 1) auf die Verwechselung von Distinktion und Differenz; 2) auf die grobsinnliche Auffassung des Wortes enthalten; 3) auf eine falsche Idee von der absoluten Unendlichkeit, welche letztere er nicht begreift, wenn er ihr nicht dieselben numerischen Vollkommenheiten des Endlichen, d. h. widersprechende Eigenschaften beilegt.

41. Hier haben wir einen handgreiflichen Beweis von der Nothwendigkeit, die ideologischen und ontologischen Fragen tief zu durchdringen, um mit aller Genauigkeit die Bedeutung der Ideen und den Sinn der Worte zu bestimmen.

Abschnitt III.

Prüfung des Pantheismus auf dem Gebiete der inneren Erfahrung oder der Psychologie.

42. Wenn wir aus der Region der reinen Ideen auf das Feld der Erfahrung hinabsteigen, werden wir neue Gründe finden, den Pantheismus zu bekämpfen, sei es, daß wir uns an die inneren oder an die äußeren Thatsachen halten.

43. In uns selbst bemerken wir eine Menge von Modifikationen, Perzeptionen, Urtheile, Schlüsse, Willensakte verschiedener Art, Liebe, Haß, Verlangen, Furcht, Hoffnung, Kleinmuth, und tausend andere Affektionen, welche beständig auf einander folgen und wesentlich verschieden sind, nicht bloß, weil sie zu verschiedenen Zeiten existiren, sondern auch, weil einige sich gegenseitig ausschließen, indem sie sehr unterschieden und zuweilen widersprechend sind. Wenn die Multiplizität in den Modifikationen möglich ist, warum soll sie es nicht auch in den Substanzen sein? Niemand ist im Stande, den Grund eines solches Unterschiedes anzugeben.

44. Die Menge von Modifikationen, die in uns Statt finden, befinden sich an einer einzigen, einfachen Substanz, wie wir bewiesen haben (S. Psychologie Kap. 1 u. 2); aber sie selbst weisen darauf hin, daß es außer dieser noch andere

Substanzen gibt. Einige dieser Modifikationen hängen von unserem Willen ab; aber viele kommen uns auch, ohne daß wir es wollen und obgleich wir gerade das Gegentheil wollen; so die schmerzhaften und im Allgemeinen alle, welche uns mißfallen, auch wenn sie uns keinen Schmerz verursachen. Es gibt also andere Wesen, die auf uns einwirken; der Mensch findet also außer dem Wesen seines eigenen Bewußtseins, oder wie man jetzt zu sagen pflegt, dem Ich, noch ein verschiedenes Wesen, etwas, was nicht er selbst ist, ein Nicht-ich; mithin reichen die einfachen Phänomene der Seele hin, um uns zu vergewissern, daß es nicht bloß eine einzige Substanz gibt; wenigstens finden wir ihrer zwei: das Ich und das Nicht-ich.

Fassen wir dieses Argument zusammen: Es gibt etwas, was uns affizirt und nicht uns selbst inhärirend ist, weil es ohne uns und gegen uns wirkt; also gibt es ein uns nicht inhärirendes, von uns verschiedenes Wesen; mithin eine von der unsrigen verschiedene Substanz.

45. Wird das pantheistische System zugegeben, so ist Alles Alles; es gibt nur mehr Einheit und Identität; der Unterschied, die Verschiedenheit, der Gegensatz sind nur Schein. Aus einer solchen Lehre folgt aber, daß unser Geist wesentlich falsch ist; denn in dieser Einheit liegt ein beständiger Widerspruch, da die Intelligenz, ein Phänomen dieser Einheit, alle ihre Ideen in einem dieser Einheit widersprechenden Sinne hat.

46. Unser Geist besitzt die Idee der Distinktion; die allgemeine Formel der negativen Urtheile: A ist nicht B, ist unserem Geiste wesentlich; ohne sie würden wir nicht einmal das Prinzip des Widerspruches wahrnehmen. Wenn aber in der Wirklichkeit Alles Eins ist, so ist das Urtheil: A ist nicht B eine bloße Illusion und mithin eine beständige Opposition zwischen der Idee und der Wirklichkeit vorhanden.

47. In dem pantheistischen Systeme ist Alles nothwendig; es gibt nichts Zufälliges; jede scheinbar individuelle Sache ist nur ein Phänomen, eine nothwendige Manifestation der einzigen Substanz. Wir haben aber gleichfalls die Idee

des Zufälligen (Accidentellen) und es besteht mithin Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit.

48. Wenn Alles Eins ist, dann gibt es keine verschiedenen Extreme; es sind also keine Beziehungen möglich, sondern nur der Schein derselben. Wir haben die Idee der Beziehungen und viele unserer Ideen sind relativ; es entsteht also wiederum ein Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit.

49. Der Pantheismus läugnet alle Substanzen außer der unendlichen; das Endliche also wird bloß ein Schein, eine Phase des Unendlichen sein. Wir haben die Idee des Endlichen; also ein neuer Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit.

50. Die Ordnung ist im pantheistischen Systeme ein Absurdum. Die Ordnung ist die angemessene Disposition verschiedener Dinge, welche zu einem und demselben Zweck zusammenwirken. Wenn es nichts Anderes als die Einheit gibt, so gibt es keine verschiedenen Dinge, keinen bestimmten, unterschiedenen Zweck, für den sie wirken könnten; die Idee der Ordnung, eine der Grundideen unseres Geistes in seinen Beziehungen zum Leben, zu den Wissenschaften und den Künsten, ist eine bloße Illusion.

51. Die Freiheit des Willens, diese kostbare Fähigkeit, welche den Menschen so sehr veredelt, dieses Erbtheil, dessen Besitz unser Bewußtsein uns bezeugt, raubt uns der Pantheismus und vernichtet sie. Es scheint uns, daß wir frei seien; aber dies ist eine Täuschung; die freien Akte sind nothwendige Manifestationen der einen Substanz, welche in unendlichen Reihen sich entwickelt, deren Gränzen durch ein unveränderliches Gesetz bestimmt sind. So verliert der Mensch das Bewußtsein seiner Freiheit, ja selbst seiner Spontaneität; er ist verurtheilt, Alles für eine Täuschung zu halten und sich selbst wie ein bloßes Phänomen zu betrachten, wie ein matter Lichtschimmer in dem Meer der einzigen Substanz, wie ein kleiner Funke, der einen Augenblick glänzt, ohne zu wissen, warum und wozu, und der mit dem Tode erlischt, um niemals

mehr zu leuchten. Das Herz wird beklommen bei der bloßen Auseinandersetzung einer so trostlosen Lehre; ein Glück, daß sowohl Vernunft, als Erfahrung ihr widersprechen, und daß der gesunde Sinn der Menschheit und das innere Bewußtsein jedes Einzelnen mit unwiderstehlicher Kraft sie zurückweisen.

52. Nein, der Mensch kann seine Einheit, seine Spontaneität, seine Willensfreiheit sich nicht selbst abläugnen; er kann sich nicht dazu verstehen, seine Existenz für ein bloßes Phänomen der einzigen Substanz zu halten. Die edelsten Gefühle des Herzens erheben sich gegen den Pantheismus. Die Liebe, die Freundschaft, das Wohlwollen, die Dankbarkeit, die Achtung, die Ehrfurcht, die Bewunderung, der Enthusiasmus — alles dies bedeutet nichts im pantheistischen System. Wenn das Ich Alles und Alles das Ich ist, wenn es nur eine einzige Substanz gibt, dann richten wir, wenn wir lieben, danken, achten, ehren, bewundern, diese Akte nicht auf etwas Anderes, als wir selbst sind; das Wesen ist nur ein und dasselbe, welches alles das in sich und für sich thut; jene Verschiedenheit der Beziehungen zwischen bestimmten Subjekten und anderen ist bloße Täuschung; es gibt nur ein Subjekt; wer liebt, liebt sich selbst; wer bewundert, bewundert sich selbst; es gibt nichts als das große All, welches Alles für Alles thut.

Abschnitt IV.

Der Pantheismus, geprüft auf dem Gebiete der Erfahrung der Körperwelt.

53. Die Erfahrung der Körperwelt ist dem Pantheismus ebensowenig günstig wie die der Phänomene des Bewußtseins. Das einzige Mittel der Communikation mit der Körperwelt sind die Sinne, und wo ist die Einheit, die sie uns zeigen? Es gibt nicht bloß eine, sondern viele, verschiedene, entgegengesetzte Sensationen, welche zu unterschiedenen Gruppen sich verbinden und sich theilen und abzweigen in tausenderlei

Art; wo ist also die Einheit der Objekte, die uns die Sensationen verursachen?

54. Doch es gibt noch einen tieferen Grund. Die Basis unserer Beziehungen zur Körperwelt ist die Intuition der Ausdehnung; wenn die Welt nicht ausgedehnt ist, so ist sie eine Illusion; wenn wir die Idee der Ausdehnung nicht haben, so hören unsere Beziehungen zu den Körpern auf. Wenn die Ausdehnung angenommen wird, so muß auch die Multiplizität angenommen werden; denn in der Idee der Ausdehnung ist das Bestehen aus verschiedenen Theilen enthalten; also ist in jeder Ausdehnung Multiplizität.

Wenn die Pantheisten erwiedern, daß die Ausdehnung keine Substanz ist und daß deßhalb ihre Multiplizität nur Multiplizität der Modifikationen, so antworten wir Folgendes. Eine Modifikation ist dieses nur deßhalb, weil sie die Substanz modifizirt, d. h. ihr eine gewisse Art des Seins gibt. Wenn nun die Ausdehnung eine Modifikation ist, so wird sie dies entweder von einer zusammengesetzten oder von einer einfachen Substanz sein; wenn von einer zusammengesetzten, so haben wir schon eine zusammengesetzte Substanz, und da die Theile derselben nicht Modifikationen sein können, da die Substanz Subjekt und nicht eine Verbindung von Modifikationen ist, so werden wir schließen, daß diese Theile Substanzen sind, und die Pantheisten müssen dann mit der gewöhnlichen Lehre Multiplizität der Substanzen zugeben; wenn aber das Subjekt der Ausdehnung einfach ist, so folgt, daß in einer einfachen Substanz eine Art des Seins vorhanden, die ihrer Natur nach vervielfältigend ist, die Ausdehnung; es würde also das eine zu gleicher Zeit eins und vielfach sein, was sich widerspricht.

Abschnitt V.

Der Pantheismus, geprüft mit Rücksicht auf die Communikation der Geister.

55. Die Communikation mit den anderen Menschen beweist uns, daß es andere, der unsrigen ähnliche Intelligenzen gibt; in dem Pantheistischen Systeme muß man annehmen, daß alle diese Intelligenzen nur eine sind, an derselben Substanz sich befinden, und nur Modifikationen derselben bilden. Dies ist gegen die Vernunft, die Erfahrung und den gesunden Sinn.

56. Wie beweisen die Pantheisten, daß mein Bewußtsein das des anderen Menschen ist? Ist irgend ein Anzeichen dieser Einheit vorhanden? Nein, im Gegentheil, Alles deutet auf Trennung und Unterschied. Der Andere versteht Dinge, die ich nicht verstehe und ich verstehe andere, die er nicht versteht; er will das, was ich nicht will, und ich will, was er nicht will; Akte, die ihm gefallen, mißfallen mir, Akte, die mir angenehm sind, sind ihm unangenehm. Weitentfernt, Anzeichen von Einheit und Identität zu finden, sehen wir überall Distinktion, Verschiedenheit, Opposition; wer ist fähig, als ein einziges Wesen so verschiedene, so widersprechende und oft zur selben Zeit existirende Dinge sich vorzustellen?

Die Betrachtung des Ich, anstatt zur Verwechselung mit den Anderen zu führen, nöthigt uns, ein einfaches Prinzip, mit spontaneer, ausschließlich eigener Aktivität anzuerkennen, mit einem Bewußtsein, das, wenn es nicht vernichtet werden soll, keinem anderen Subjekte mitgetheilt werden kann. Traget meine Gedanken und Affekte auf jene Wesen über, die ihr identisch mit mir nennt, und von diesem Augenblick an verschwindet mein Bewußtsein; ich kann mittelst des Wortes zu erkennen geben, was in mir vorgeht; aber das individuelle Phänomen selbst kann ich von mir nicht trennen; wenn ich es trenne, so vernichte ich es.

57. Was sollen wir von dem allgemeinen gesunden Sinne sagen? Versucht es, im Umgange mit den anderen Menschen Pantheisten zu sein; sagt ihnen: Ich bin du, und nicht allein du, sondern alle Menschen der ganzen Welt zu allen Zeiten; was Alle denken, denke ich, was ich denke, denken Alle; nur dem Scheine nach besteht Unterschied, Verschiedenheit, Gegensatz; in der Wirklichkeit ist nur Einheit und Identität. Ist es glaublich, daß Jemand so sprechen könne, ohne für einen Narren gehalten zu werden? Traurige Philosophie, die mit einem Paradoxon beginnt, dem die ganze Menschheit widerspricht!

58. Indem wir mit der Prüfung so ausschweifender Irrthümer einiger Philosophen uns beschäftigen, scheint es, als befänden wir uns inmitten des alten Chaos, als noch kein Licht war, und alle Elemente verwirrt und ungeschieden in trauriger Finsterniß zusammenflossen. Wer ist es, der in einigen neueren Schulen diese Tollheiten gewisser alten wieder hervorgerufen? Wer hat diesen Schwindel in den Köpfen einiger Philosophen Deutschlands und Frankreichs erregt? Ach, die Menschen wandelten ruhig und friedlich unter dem Einfluß christlicher Ideen; da erhob der Stolz sein Haupt, läugnete das Werk Gottes und wollte den Himmel ersteigen. Von diesem Augenblick an kamen alle Irrthümer zum Vorscheine, die im Staube der Ruinen des Heidenthums begraben lagen und Europa hörte mit Staunen und Bestürzung die abenteuerlichsten Träumereien mit lauter Stimme verkünden. (Vergl. Fundamente der Philos. Buch IX.)

Kapitel XI.

Die Schöpfung.

59. Da wir den Ursprung der Welt nicht dem Nichts für sich allein zuschreiben können, da das reine Nichts nichts hervorbringen kann; da wir ebensowenig eine einzige Substanz annehmen können, welche sich allmälig entwickelt und

die verschiedenen Phänomene des Bewußtseins und der äußeren Welt darbietet; da wir die Contingenz unserer Seele und der endlichen Wesen, welche sie umgeben, erkannt, und bewiesen haben, daß es ein nothwendiges Wesen, das die Ursache von Allem ist, geben müsse, so sehen wir uns genöthigt, anzunehmen, daß das Zufällige durch das Nothwendige hervorgebracht worden, nicht durch Emanation, sondern durch Creation. Ich verstehe unter diesem Worte die Aktion eines Wesens, welche bewirkt, daß eine Substanz existire, welche nicht existirte. Finsterniß war über dem Abgrund; Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht; oder nach dem Hebräischen: Das Licht sei, und das Licht war. Dies heißt erschaffen (creare).

60. Die Atheisten und Pantheisten erheben sich gegen diesen Akt und erklären ihn für unmöglich; untersuchen wir, aus welchen Gründen.

Sie sagen zunächst: „Aus nichts wird nichts; aus dem Nichts kann nichts hervorgehen." Gewiß kann aus dem Nichts nichts hervorgehen, wenn man damit meint, daß das Nichts nicht die Materie hergeben kann, um etwas daraus zu formen; ebendeßhalb weil es Nichts ist, kann es auch nicht Materie sein. Allein, wenn wir sagen, daß durch die Schöpfung die Dinge aus dem Nichts hervorgerufen werden, so meinen wir nicht, daß sie aus ihm, wie aus der Materie, gebildet werden; wir wollen damit nur bezeichnen, daß dasjenige, was vorher nicht war, zum Sein übergeht. Man erlaube mir einen Vergleich: man sagt, ein unwissender Mensch sei gelehrt, ein schlechter gut geworden, ohne daß man damit meint, die Gelehrsamkeit sei aus der Unwissenheit, die Tugend aus dem Laster entstanden; sondern vielmehr, daß nach der Unwissenheit und Lasterhaftigkeit die Gelehrsamkeit und Tugend eingetreten.

61. Nachdem wir den Sinn des Ausspruches: Aus Nichts wird nichts, klar gemacht, untersuchen wir, ob dasjenige möglich sei, was wir behaupten, nämlich, daß etwas, was nicht

war, zum Sein übergehen könne. Wenn wir das absolute Nichts annehmen, so ist es gewiß, daß dasjenige, was nicht ist, zum Sein nicht gelangen kann; denn woher sollte dann das Sein kommen, wenn nur das Nichtsein, d. h. sein Gegentheil, vorhanden ist? Bei der Behauptung aber, daß etwas aus dem Nichts hervorgeht, setzen wir nicht das absolute Nichts voraus, sondern behaupten im Gegentheil die Existenz einer unendlichen Realität, Gottes. Das Nichts beziehen wir nur auf die endlichen Wesen und sagen: diese Wesen, welche Nichts waren, gingen zum Sein über durch die allmächtige Aktion des Schöpfers. Was ist hier der gesunden Vernunft Widersprechendes?

62. Diejenigen, welche die Möglichkeit der Schöpfung läugnen, in dem Sinne, wie wir soeben sie erklärt haben, werden wir fragen, ob sie läugnen können, daß es Dinge gibt, welche nicht waren, und zum Sein übergehen? Offenbar nicht; denn die innere und äußere Erfahrung ist da, um uns beständig diesen Uebergang zu bezeugen. Der Uebergang vom Nichtsein zum Sein schließt also keinen Widerspruch in sich, wenn nur vorher schon ein Wesen existirt, das ihn hervorbringen kann.

63. Man wird uns sagen, daß wir diesen Uebergang wohl bei den Modifikationen, aber nicht bei den Substanzen wahrnehmen; doch dem sei, wie ihm wolle, immer ist es wahr, daß er keinen Widerspruch in sich schließt; denn wenn ein solcher vorhanden wäre, so könnte jener Uebergang auch bei den Modifikationen sich nicht verwirklichen; das sich Widersprechende kann weder bei der Substanz, noch bei der Modifikation eintreten.

64. Ueberdies ist es nicht wahr, daß der Uebergang vom Nichtsein zum Sein nur allein bei den Modifikationen sich realisire; wir wissen durch Vernunft und Erfahrung, daß er auch bei den Substanzen eintritt. Nichts Endliches hat in sich selbst den Grund seiner Existenz; mithin muß es dieselbe von dem Unendlichen empfangen; und da es klar ist, daß diese

Mittheilung nicht durch Uebergabe eines Theiles der unendlichen Substanz stattfinden kann, da diese keine Theile hat, so mußte sie nothwendig durch Schöpfung geschehen, durch den Uebergang vom Nichtsein zum Sein.

65. Der Ursprung der Seele kann in nichts Anderem als in der schöpferischen Aktion liegen. Wo war vor wenigen Jahren dieser Geist, welcher denkt, will und empfindet in einem Jeden von uns? Er existirte nicht; unser Gedächtniß erstreckt sich nur auf einen sehr kurzen Zeitraum, und ich glaube nicht, daß irgend Jemand sich überreden könne, er habe immer gelebt, erinnere sich nur jetzt nicht mehr seiner früheren Existenz. Die Seele hat also angefangen zu existiren; also gibt es eine Substanz, welche angefangen hat, zu existiren. Dieser Anfang konnte nicht stattfinden durch Verbindung verschiedener Theile, da die Seele einfach ist (Psychologie Kap. II.); also mußte er geschehen durch Uebergang vom Nichts zur Existenz, d. h. durch Geschaffenwerden.

66. Die Einwürfe gegen die Creation fließen aus den grobsinnlichen Vorstellungen von der Natur der Causalität. Diejenigen, welche das System der Emanation festhalten, sprechen in einer Weise, wie nur immer die Philosophie in ihrer größten Rohheit und Kindheit sprechen konnte. Nicht zu begreifen, wie eine Sache anders aus einer anderen hervorgehen könne, als wie das Wasser aus einem Gefässe, und auf solche Weise die Causalität zu erklären, ist eines wahren Philosophen unwürdig. Die produktive Aktivität ist zu edel, zu erhaben, als daß sie durch so grobe Bilder erklärt werden könnte. Sehen wir nicht in uns selbst die Ausübung einer Aktivität, welche den materiellen Emanationen in nichts gleicht? Wie ist es möglich, sagen die Atheisten und Pantheisten, daß durch einen bloßen Willensakt eine Sache in's Dasein gerufen werde? Wie ist dasjenige möglich, antworten wir, was der Mensch in sich selbst erfährt? Er will, und es bieten sich seinem Geiste die Ideen und seiner Phantasie die Bilder dar; er will, und die Glieder seines Körpers bewegen sich. Liegt

in dieser Art des Hervorbringens etwas den materiellen Emanationen Aehnliches? Wir sehen hier ein intelligentes und freies Wesen; auf den Befehl seines Willens erscheinen geistige und körperliche Phänomene, welche vorher nicht existirten; warum also sollen nicht auf den Befehl des Willens des unendlichen Wesens Substanzen erscheinen können, welche vorher nicht existirten?

67. Ich wiederhole es: alle Einwendungen gegen die Lehre der Creation gehen aus ontologischer und ideologischer Oberflächlichkeit hervor; je mehr man diese Wissenschaften durchdringt, um so klarer zeigt sich die Wahrheit den Augen der Philosophie, um so unhaltbarer erscheinen die Einwürfe.

Kapitel XII.

Eigenschaften Gottes.

68. Wenn wir intuitiv die göttliche Wesenheit schauen könnten, so würden wir in ihr ein vollkommen einfaches Wesen (ens simplicissimum) sehen, in welchem wir nicht verschiedene Attribute, sondern eine einfache, unendliche Vollkommenheit wahrnehmen würden, in der alle Vollkommenheiten ohne Beimischung von Unvollkommenheit enthalten wären. Da aber dieser Anblick uns in diesem Leben nicht vergönnt ist, so ist es nothwendig, daß wir uns eine Idee von Gott in der Weise bilden, wie unsere schwache Intelligenz es zuläßt; und da wir nicht mit einem Blicke das ganze Meer von Vollkommenheit überschauen können, so unterscheiden wir in ihm verschiedene Eigenschaften (Attribute); obgleich wir diese Begriffe nicht als Repräsentationen von Dingen ansehen, die in Wirklichkeit von einander verschieden sind, sondern nur als Mittel, welche uns die Kenntniß des unendlichen Wesens erleichtern.

69. Gott ist ein nothwendiges Wesen. Dies ist bereits hinlänglich bewiesen (Kap. III.); wenn er sein und

auch nicht sein könnte, so würde er in einem Anderen den Grund seiner Existenz haben.

70. Da er nothwendig ist, ist er auch unveränderlich; er kann nichts verlieren, denn Alles, was er hat, besitzt er durch innere Nothwendigkeit; er kann nichts gewinnen, denn es gibt Nichts außer Ihm selbst und demjenigen, was Er aus dem Nichts hervorgezogen. (Vergl. Fundamente der Piliof. Buch X. Kap. 1. 2 u. 3.)

71. Das nothwendige Wesen ist unendlich; denn da es in sich den Grund seiner Existenz hat, so hat es auch die Fülle des Seins. Es konnte weder durch sich selbst beschränkt werden, weil Alles in ihm nothwendig ist, noch durch ein Anderes, weil alle anderen Wesen nur durch es existiren. Diese Unendlichkeit besteht nicht durch Verbindung (Aggregation); denn dann wäre Gott nicht ein Wesen, sondern eine Verbindung von Wesen; sie ist eine Unendlichkeit des Wesens, in welchem alle Vollkommenheiten enthalten sind, die nicht eine Unvollkommenheit einschließen. Alles, was gedacht werden kann, ist in ihm, weil selbst das Fundament jeder Möglichkeit in ihm ist. (Ideologie Kap. 3.)

72. Seine Intelligenz, die überdies in allen seinen Werken erglänzt, können wir aus den obigen Gründen beweisen. Wenn Gott unendlich ist, so kann er keine Eigenschaft entbehren, welche nicht eine Unvollkommenheit einschließt. Eine solche ist die Intelligenz. Ein blinder Gott wäre kein Gott.

73. Der Intelligenz folgt der Wille. Das intelligente Wesen ist kein indifferenter Betrachter seines Objektes; es will, oder will nicht, was es erkennt. Das erste und nothwendige Objekt des göttlichen Willens ist seine eigene Wesenheit, seine unendliche Vollkommenheit, die er mit unendlicher Liebe liebt. Die Existenz der endlichen Objekte will er frei; denn da sie endlich sind, können sie keine Motive sein, welche mit Nothwendigkeit auf den unendlichen Willen einwirken (ihn zwingen).

74. Die Aktion der Providenz zeigt sich überall; die Harmonie, welche im Universum herrscht, die Beständigkeit, mit welcher alle Creaturen einer wunderbaren Ordnung unterworfen bleiben, sind beredte Zeugen, daß eine unendlich weise Intelligenz die Welt regiert, von dem größten Himmelskörper des Firmamentes bis zum kleinsten Atome, von dem Menschen, der für den Himmel bestimmt ist, bis zum letzten der Würmer, der auf der Erde kriecht. Anzunehmen, daß Gott die Welt erschaffen, um sie dem Zufall zu überlassen, ist ein unerträgliches Absurdum; die Providenz läugnen, heißt ebenso viel, als Gott läugnen.

75. Das unendliche Wesen ist eins. Wenn es zwei gäbe, so hätte das eine nicht die Vollkommenheiten des anderen; und da diese unendlich angenommen werden, so folgte, daß der unendlichen Vollkommenheit unendliche Vollkommenheiten fehlten. Wenn beide unendlich sind, so sind auch beide allmächtig; bei welcher Annahme das eine entweder die Aktion des anderen verhindern könnte oder nicht; in beiden Fällen würden sie aufhören, beide allmächtig zu sein. Also gibt es nur einen Gott.

76. Wenn man untergeordnete Götter annimmt, so sind sie nicht unendlich; sie sind mithin endlich, und also zufällig, und haben von Gott ihre Existenz empfangen. Die sind also nicht Götter, sondern Geschöpfe. Also ist der Polytheismus ein absurdes System.

Kapitel XIII.

Natur und Ursprung des Bösen.

77. Sehr alt ist das Argument, welches die Atheisten unserer Tage gegen die göttliche Providenz geltend machen: „Wenn es einen Gott gibt, der für die Welt sorgt, warum läßt er so viel Böses und Uebles zu?“ Prüfen wir den Gehalt dieser Einwendung, welche Veranlassung zum Entstehen

des Systems des Dualismus der Prinzipe, eines guten und eines bösen, gab und das nur durch Verwirrung der Ideen einige Schwierigkeit bereiten kann.

78. Das Gute ist ein Wesen, eine Realität; das Nichts kann kein Wesen sein. Aber nicht jede Realität ist ein Gut für Alle; diesen Namen verdient eine Realität nicht, welche die Harmonie des Wesens, in dem sie vorhanden ist, stört. Ein Auge auf der Stirn wäre eine Realität und gleichwohl wird Niemand eine solche Monstrosität ein Gut nennen. Obgleich also jede Realität insofern ein Gut genannt werden kann, als man unter diesem Worte ein Wesen schlechtweg versteht, so erhalten doch diesen Namen nur jene Realitäten, welche in Harmonie mit der Natur und den Beziehungen des Subjektes stehen, dem sie zugehören. Jene Stimme und jene Gestalt, welche für eine Frau ein Gut wäre, würde für einen Mann eine Unvollkommenheit sein.

79. Die Idee des Guten erklärt uns die des Bösen. Der einfache Mangel einer Realität heißt kein Uebel; wer würde behaupten, es sei für eine Blume ein Uebel, keine Intelligenz zu besitzen? Der Mangel einer Realität ist nur dann ein Uebel, wenn dieselbe einem Subjekte fehlt, das sie haben *sollte*; der Mangel der Vernunft ist für das Thier kein Uebel, wohl aber für den Menschen.

80. Hieraus geht klar hervor, daß das Uebel nicht immer in dem Mangel einer Realität besteht und daß es auch aus dem Gegentheil entstehen kann. Der Blinde besitzt ein Uebel in dem *Mangel* des Gesichtes; eine Mißgeburt mit drei Füßen besäße ein Uebel in dem *Ueberfluß* eines Fußes.

81. Gleichwohl ist zu beachten, daß auch in solchen Fällen das Uebel einen Mangel hervorbringt; die überflüssige Realität ist nur deßhalb ein Uebel, weil sie die Harmonie, die Ordnung vernichtet, und die Ordnung in den Dingen ist eine Realität.

82. Das absolute Gute, unter jedem Gesichtspunkt, ist nur in Gott vorhanden; das absolute Gute ist die unendliche

Realität. Das absolute Uebel, als Gegensatz zum absoluten Guten, scheint in der absoluten Negation bestehen zu müssen; allein diese nennt man nicht Uebel, sondern Nichts. In diesem Sinne werden wir also sagen, daß es kein absolutes Uebel gibt; denn jedes Uebel schließt Störung der Ordnung in einem Wesen in sich, sei es, daß dasjenige fehlt, was vorhanden sein sollte, oder daß etwas Ueberflüssiges da ist, was Unordnung hervorbringt.

83. Demgemäß können wir das Böse (das Uebel) definiren, indem wir sagen: es ist die Störung der Ordnung.

84. Je nach der Art dieser Störung, wird auch die Art des Bösen, des Uebels sein; physisch, wenn im physischen, moralisch, wenn im moralischen Gebiet. Die Zerstörung eines unserer Organe ist ein physisches, ein Akt der Ungerechtigkeit ein moralisches Uebel.

85. Einige nennen metaphysisches Uebel die Beschränktheit der Creaturen; aber diese ist kein Uebel, sondern eine Nothwendigkeit, welche mit den endlichen Wesen verbunden ist.

86. Nachdem wir die Ideen in dieser Weise bestimmt haben, untersuchen wir, wie es mit dem Einwurf sich verhält, Es ist nicht anzunehmen, daß Jemand die Providenz wegen des metaphysischen Uebels werde anklagen wollen, d. h. wegen der Beschränktheit der Creaturen. Dies wäre ebensoviel, als darüber sich beklagen, daß das Endliche nicht das Unendliche ist. Wir werden uns mithin nur mit dem physischen und moralischen Uebel beschäftigen.

87. Betrachten wir zuerst das physische Uebel, abgesehen von jeder Beziehung zu den vernünftigen Geschöpfen. Es fällt ein Sonnenstrahl auf eine Pflanze und versengt sie; ein Fluß tritt über seine Ufer und zerstört die auf ihnen befindliche Vegetation: die Gewächse erdulden hier ein Uebel, weil ihre ihnen besondere Ordnung gestört, ihr Leben vernichtet wird. Wer deßhalb die Providenz anklagt, den werden wir fragen, ob jene Pflanzen isolirte Wesen waren und ob sie nicht

den allgemeinen Gesetzen der Körperwelt unterworfen sein mußten? Jene Pflanzen bildeten einen Theil des großen Ganzen, welches wir Universum nennen; ihre besondere Ordnung war der allgemeinen Ordnung unterworfen; als die letztere es verlangte, daß sie zerstört würden, geschah ihre Zerstörung.

88. Ein Künstler construirt eine Maschine mit verschiedenen Rädersystemen, welche mit ihren respektiven Geschwindigkeiten sich bewegen; alle diese Systeme sind einem bestimmten Zweck untergeordnet, welchen der Erbauer sich vorsetzte. Dieser Zweck fordert, daß mitunter eines dieser Systeme auf das andere in einer neuen Weise einwirke, seine Bewegung störe, um sie zu beschleunigen, zu verzögern oder ganz aufzuheben. Werden wir deßhalb die Erfahrenheit des Maschinisten anklagen? Weil die Bewegung eines Rädersystemes gestört oder vernichtet wurde, werden wir behaupten, in dem Urheber der Maschine sei keine Vorhersicht gewesen? Dasselbe geschieht in der Welt; in der allgemeinen Ordnung des Universums sind viele besondere Ordnungen begriffen, sowohl der Individuen, wie der Arten; die allgemeine Ordnung verlangt, daß eine der besonderen geopfert werde und es geschieht so; was beweist dies gegen die Weisheit, die die Welt regiert? Nichts; im Gegentheil, es offenbart und bestättigt sie.

89. Aber welchen Nutzen, wird man sagen, haben diese besonderen Uebel? Was für Gutes entsteht aus ihnen für die allgemeine Ordnung? Da wir nicht vollkommen das Ganze der Gesetze kennen, welche die Welt regieren, so können wir in vielen Fällen nicht wissen, welches die Wirkung ist, die ein besonderes Phänomen zu Gunsten der allgemeinen Ordnung hervorbringt; aber unsere Unwissenheit berechtigt uns nicht, diese Wirkung zu läugnen. In dem Maße, als die Wissenschaften fortschreiten, werden neue Geheimnisse in den Beziehungen der Natur entdeckt und besondere Zwecke erkannt, von denen man früher nichts wußte; wie, wenn wir mit einem Blick das ganze System des Universums übersehen könnten? Wir würden dort wunderbare Ordnung sehen, wo sich uns

jetzt Unordnung zeigte; wir würden sehen, daß die Harmonie befestigt und ausgedehnt wurde, wo wir sie gestört glaubten.

90. Diese kleinen Unordnungen sind dies in der That nur dann, wenn man sie in ihrer Isolirung betrachtet; aber die Theile des Universums dürfen nicht isolirt, sondern müssen in ihrer Vereinigung, ihrer innigen und wechselseitigen Durchdringung, in welcher sie alle auf einen gemeinschaftlichen Zweck hinwirken, betrachtet werden. Wenn man die einzelnen Objekte für sich allein betrachtet, so verwirrt sich Alles. Nehmen wir an, die Kräuter einer Wiese, auf welcher die Heerden weiden, besäßen Intelligenz, kennten aber kein anderes Gut, als das ihrige; würden sie nicht, wenn sie sehen müßten, wie die Thiere der Heerde ohne Barmherzigkeit sie abfressen, um sie in ihrem Magen zu begraben, ausrufen: „Welche Grausamkeit! Was für eine Weltregierung, welche Unordnung, welche Ungerechtigkeit!“ Und gleichwohl würde die arme Heerde, wenn sie kein Futter fände, abmagern und kraftlos werden und auch wir würden unsere Tafel nicht mit saftigem, wohlschmeckenden Fleisch besetzen können. Hier ist also eine Stufenleiter vorhanden; das eine ist dem anderen untergeordnet; das Uebel einer niederen Ordnung ist das Gut einer höheren; alle Glieder der Kette kennt nur derjenige, welcher das erste und das letzte in seiner allmächtigen Hand hält.

91. Es ist nicht schwer, das Mitleid des Atheisten mit dem Unglück der Vegetabilien zu besänftigen; aber wer wird ihn trösten können, wenn es sich um die Thiere handelt? Warum sind diese unglücklichen Geschöpfe so grausamen Leiden unterworfen? Warum hat die Vorsehung sie nicht von allen Schmerzen befreit; warum läßt sie dieselben nicht inmitten beständiger Genüsse sich ergötzen? Konnte sie ihnen nicht allen eine Fülle schmackhafter Nahrungsmittel, kühlender Tränke, schützender Zufluchtsörter bereiten, oder, was noch besser gewesen wäre, sie eines beständigen Frühlings sich erfreuen lassen?

Auf diesen Einwurf geben wir dieselbe Antwort, wie auf

den vorigen, indem wir sie jedoch mit einigen Bemerkungen erweitern.

Nehmen wir an, die allgemeinen Gesetze der Welt verlangten, daß ein Platzregen auf eine Gegend falle. Nach dem Atheisten müßte Gott die hidraulischen Gesetze suspendiren, damit das Wasser nicht die Nester hinwegschwemmte oder in die Zufluchtsorte der Thiere eindringe, oder nicht zu heftig auf ihren Rücken herniederströmte. Risum teneatis!

In Betreff der Nahrungsmittel ist die Schwierigkeit vorhanden, daß z. B. der Wolf nur durch das Fleisch des Schafes befriedigt werden, und sich dieses nicht verschaffen kann, ohne es zu tödten; auch der Falke begnügt sich nicht, wenn ihm nicht das zarte Fleisch der Taube zu Gebot steht, und auch zu diesem kann er nicht gelangen, ohne unschuldiges Blut zu vergießen.

Wenn die Abwechslung der Jahreszeiten aufgehoben werden sollte zu dem Zwecke, um den Thieren die Kälte und die Hitze zu ersparen, so würde dies die Störung des astronomischen Systemes herbeiführen. So viel wird doch der Atheist nicht verlangen; hat denn die Vorsehung nicht genug gethan, wenn sie die einen mit leichten Federn, die anderen mit einem dicken Felle, noch andere mit zottiger, warmer Wolle bekleidet hat, wenn sie Allen die nothwendigen Instinkte verliehen, um vor dem Ungemach der Jahreszeiten sich zu schützen, wenn sie ihre Sorge selbst bis dahin erstreckte, den allerschwächsten und zartesten den wunderbaren Instinkt der Wanderung einzuflößen, damit sie gleich verzärtelten Menschen in verschiedenen Climaten jene Temperatur aufsuchen, die ihrer Gesundheit und ihrem Behagen am meisten zusagt?

Was die Schmerzen betrifft, welche die Thiere leiden, so sind ihrer im Allgemeinen nur wenige, ausgenommen, wenn sie in *unsere* Hände fallen, und von dieser Verantwortlichkeit sind auch die Atheisten nicht ausgenommen. Es ist beachtenswerth, daß die Thiere meistens gesund sind, bis entweder ein plötzlicher Tod sie ereilt, oder das Alter sie aufreibt. Es gibt

Schmerzen, die mit ihrem Organismus selbst zusammenhängen, und die Fähigkeit, sie zu fühlen, ist ihnen in vielen Fällen nothwendig, um ihr Leben zu erhalten. Die Natur läßt sie unangenehme Sensationen empfinden, damit sie sich von demjenigen entfernen, was ihnen schadet; wenn das Thier die Strenge und Rauheit der climatischen und anderer physischen Einflüße nicht fühlte, so würde es sich gegen dieselben nicht schützen und zu Grunde gehen.

92. Einige der voranstehenden Bemerkungen können auch auf den Menschen angewendet werden, welcher, obgleich vernunftbegabt, doch den Nothwendigkeiten seines Organismus unterworfen bleibt. Ueberdieß mißbraucht er durch die Freiheit seines Willens nur zu oft die Gaben der Natur und vermehrt dadurch seine physischen Uebel; und da auf der anderen Seite sein socialer Zustand eine neue Art von Beziehungen herbeiführt, so erfährt er außer den körperlichen Schmerzen auch noch die Widerwärtigkeiten der Verhältnisse und des Mißgeschickes. Wenn wir den Menschen nur als solchen zu betrachten hätten, der auf die Erde beschränkt ist, so würden wir die Providenz mit den angeführten Gründen vertheidigen; wir würden sagen, der Mensch sei ein Wesen, das in Gemeinschaft mit den anderen zu der allgemeinen Ordnung beiträgt, und mit Rücksicht auf ihn allein könnten die Gesetze des Universums nicht geändert werden. Der Gehalt dieses Grundes erscheint aber noch weit größer, wenn man bedenkt, daß der Mensch ein intellektuelles und moralisches Wesen, daß die Uebel, welche er erduldet, ihm dienen können zum Schutz gegen das Laster, und zur Strafe, wenn er verdient, gestraft zu werden; daß in dem Leiden sich ihm ein weites Feld eröffnet, um Stärke zu beweisen und die höheren Fähigkeiten zu entwickeln, die ihn von den Thieren unterscheiden; daß er als vernünftiges Wesen, nicht wie die unvernünftigen, feste und mit Nothwendigkeit wirkende Instinkte erhalten konnte für die Befriedigung der Bedürfnisse des Lebens und daß eben dieser Spielraum, der ihm gelassen ist, natürlich den Exzeß und da-

her auch die mit ihm verknüpften Leiden leichter herbeiführt; daß endlich über allen diesen Betrachtungen die Lehre der Religion steht, in Uebereinstimmung mit den Traditionen aller Völker, welche von einem primitiven Falle, von einer Entartung des ganzen Menschengeschlechtes spricht, und uns hierdurch einen neuen Schlüssel in die Hand gibt, um das Böse zu erklären, indem sie die Philosophie durch die Erzählung der Ereignisse erleuchtet, welche schon am Ursprunge der Welt die allgemeine Harmonie störten.

Dies führt uns dahin, von dem größten der Uebel, dem moralischen, zu handeln, welches besteht in der Uebertretung der Gesetze, die der Schöpfer allen intelligenten Creaturen aufgelegt hat.

93. „Gott hätte das moralische Uebel verhindern können, warum läßt er es zu?" Ein anderes Argument, das gegen die göttliche Providenz vorgebracht wird; um es zu entkräften, genügt es, die Ideen klar zu machen.

Das moralische Uebel, oder die Sünde, fordert zwei Bedingungen: das Moralgesetz, und Freiheit zu seiner Uebertretung. Ohne Moralgesetz gäbe es kein moralisches Uebel; ohne Freiheit zur Uebertretung gäbe es keine Sünde. Niemand beschuldigt das Kind, das noch nicht zum Vernunftgebrauch gekommen, oder den unglücklichen Wahnsinnigen, der sie verloren hat.

Bei der Voraussetzung, daß es intellektuelle Wesen geben solle, mußte für sie das Moralgesetz verbindend sein; das Gegentheil wäre absurd; es war unmöglich, daß Gott, das unendlich heilige Wesen, intellektuelle Wesen erschaffen, die jedes moralischen Gesetzes entbunden wären. Vor Allem also steht fest, daß das Moralgesetz durchaus in der Welt herrschen mußte; das Gegentheil verlangen, hieße wollen, daß Gott keine intellektuellen Wesen erschaffen habe.

Ein intelligentes Wesen mußte mit Freiheit des Willens begabt sein; ebendeßhalb, weil es fähig ist, die Objekte unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten, sich verschie-

dene Zwecke zu setzen, mit verschiedenen Mitteln nach ihnen zu streben, war es nothwendig, daß es Freiheit habe, ohne welche es keine Wahl gibt. Da das Moralgesetz auf alle Akte des Lebens sich erstreckt, konnte das Geschöpf dasjenige auch nicht wollen, was es befiehlt, oder wünschen, was es verbietet, das erstere nicht thun und das letztere vollbringen, und mithin das Gesetz übertreten. Der Grund hiervon liegt in der Beschränktheit der Creatur selbst.

Es folgt also, daß, wenn ihre Existenz vorausgesetzt wird, die intellektuelle Creatur auch sündigen konnte, und daß, um dies unmöglich zu machen, es nothwendig war, sie der Willensfreiheit zu berauben, d. h. ihre Natur zu verstümmeln. Der Einwurf gegen die Providenz führt also zu der Alternative, zu verlangen, daß Gott entweder keine intellektuelle Creatur erschaffe, oder daß er sie ohne Freiheit erschaffe. Auch diese für so wichtig ausgegebene Einwendung reduzirt sich also auf denselben Werth, wie die vorigen; sie entsteht, wie jene, aus der Betrachtung einer besonderen, speziellen Ordnung, die man vom Allgemeinen isolirt; sie beachtet nicht die Nothwendigkeit der Existenz des Moralgesetzes und der Willensfreiheit bei der Voraussetzung der Existenz von intellektuellen Creaturen, d. h., sie sieht ab von zwei großen Thatsachen, dem Moralgesetz und der Freiheit, und vergißt zwei andere Thatsachen, welche gleichsam die Pole der intellektuellen Welt sind: das Verdienst und die Schuld.

dem Latein. übers. und mit Einleitungen und Erläuterungen versehen durch L. Clarus. (Verf. des Cölibates u. A.) 2 Bde. gr. 8. geh. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.

Mayrhofer, Dr. C. M., das **dreieine Leben** in Gott und jedem Geschöpfe, durch katholische Speculation als Interpretation nachgewiesen. Aus dessen wissenschaftlichem Nachlasse zusammengestellt von zwei Professoren der Theologie in Oesterreich. 2 Bde. gr. 8. Velinp. 5 fl. od. 3 Thlr.

Nach dem Wunsche des sel. Verfassers sollten seine Ideen dem römischen Stuhle vorgelegt und nur mit dessen Gutheißung veröffentlicht, in Ermanglung derselben ganz unterdrückt werden. Die eigentlich normirenden Aufsätze des ersten Bandes, z. B. über die Trinität, Kosmologie wurden auch einer hohen Nuntiatur in Deutschland zur Einsicht vorgelegt. Der hochwürdige hohe Prälat las diese Aufsätze, erklärte, es sei gegen ihre Drucklegung nichts einzuwenden, es sei aber nicht gewöhnlich, daß von Rom aus einem Werke im Voraus die Approbation ertheilt werde.

Nüßlein, Dr. F. A., Lehrbuch der **Aesthetik** als Kunstwissenschaft. 2te, umgearbeitete und vermehrte Auflage von M. Furtmaier. gr. 8. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 12 gr.

Reithmayr, Dr. Fr. X., Einleitung in die **kanonischen Bücher** des **neuen Bundes**. gr. 8. geh. 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 16 gr.

Roßbach, Dr. J. J., die Perioden der **Rechtsphilosophie**. gr. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 6 gr.

Theiner, A., **Zustände der katholischen Kirche in Schlesien** von 1740 — 1758 und die Unterhandlungen Friedrich's II. und der Fürstbischöfe von Breslau, des Kardinals Ludwig Ph. Grafen v. Sinzendorf und Ph. Gotth. Fürsten v. Schaffgotsch mit dem Papst Benedikt XIV. Mit Dokumenten aus dem geheimen Archive des heil. Stuhles. 2 Bde. gr. 8. 5 fl. 24 kr. od. 3⅓ Thlr.

Werner, Prof. Dr. K., System der **christlichen Ethik**. 3 Thle.: — (1r Güterlehre. 2r Tugendlehre. 3r Pflichtenlehre.) gr. 8. geh. 9 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 22 gr.

Vorstehendes Werk bietet eine wissenschaftliche Begründung und Ausführung der organischen Verhältnisse des sittlichen Lebens vom Standpunkte der christlichen Weltbetrachtung, in lebendiger Wechseldurchdringung des positiven und speculativen Elementes. Der erste Theil oder die Güterlehre enthält als grundlegender Theil die Lehre von der sittlichen Weltordnung; die Tugendlehre beschreibt als zweiter Theil des Systems den Entwickelungsprozeß des sittlichen Lebens; der dritte Theil, die Pflichtenlehre enthält die Theorie der christlichen Gesellschaft, und beleuchtet die soziale Sittlichkeit der christlichen Lebenspraxis mit umfassender Würdigung aller ethischen Momente, die in Recht und Politik, Kunst und Religion gelegen sind.
